

Prof. Univ. Dr. RĂZVAN IONESCU

**RETORICĂ, LIMBAJ, COMUNICARE,
SEMNIFICAȚIE**

sau

Despre cum s-a vorbit de-a lungul veacurilor

I.

PROLEGOMENE

Cea dintâi întrebare, ce pare a fi întru totul legitimă și pe care cu siguranță o aveți cu toții pe buze, este: „La ce bun un **curs de retorică și comunicare** într-o facultate de teologie?”. După care ar urma imediat observația, la fel de îndreptățită, că preocuparea studentului teolog creștin-ortodox trebuie să se îndrepte cu precădere spre aprofundarea învățăturilor creștine izvorâte din exemplul istoric al Mântuitorului - așadar din exegeza nou testamentară, din strălucitoarele reflecții ale operelor patristice care dau mărturie despre existența lui Hristos Cel Înviat și prezența Sa în eternitatea duhovnicească a fiecăruia dintre noi, din atenta cunoaștere a istoriei Bisericii de la Cea Una și Nedespărțită până la pluralismul confesional neoprotestant și ecumenismul contemporan (atât de încurajat de către unii și atât de blamat de către alții), iar pentru expresia publică a tuturor acestora se fac studii, nu numai teoretice dar și practice, de *Liturgică*, *Muzică psaltică Omiletică*, *Catehetică*, , *Artă creștină* etc. Așadar, la ce bun studiul *artei retoricii*, o artă de sorginte păgână care a constituit nu de puține ori ținta predilectă a diatribelor Părinților Bisericii?

Să încercăm, pe scurt, un răspuns calm tuturor acestor întrebări, nu înainte a ne aminti de un sugestiv detaliu vizual-arhitectonic; este vorba de pridvorul-prispă al bisericii, spațiu-prag care îl așează pe om în fața unei decizii, a unei opțiuni. Spațiu al unei invitații, pridvorul invită la o alegere: drumul către Divinitate sau drumul către infern. Pridvorul nu este nici pe departe un spațiu liturgic, în pridvor neavându-se acces la euharistie – taină supremă a creștinismului. E mai degrabă un spațiu al *binecuvântării*, dacă ne gândim că o parte a ceremonialului Învierii care se desfășoară aici este tot un soi de binecuvântare. Pridvorul este un spațiu al *intervalului*, un spațiu în care omul se află suspendat între existența profană și Divinitate, spațiu în care se face simțit harul secund, harul pregătitor al Bisericii. El se înscrie din punct de vedere arhitectonic, punctului de vedere teologic conform căruia creștinul nu este niciodată o ființă perfectă, ci mereu perfectibilă, aflat în permanență pe drumul nesfârșit către Divinitate. Dar deopotrivă, prispa este și un spațiu al comentariului, al vorbirii în șoaptă. Dacă oamenii au ceva să-și spună, ies în pridvor unde își spun ce au de spus fără să tulbure ceremonialul divin. Din această pricină multe biserici ortodoxe au zugrăvite pe pereții exteriori chipurile unor filosofi greci: Aristotel, Filon, Plutarh, Solon, Thucydide, Platon, Apollonius ș.a. Dacă dăm imaginar de-o parte suprafața materială a zidului bisericii ne vom afla în fața unei așezări inedite *spate în spate* a filosofului din exterior cu sfântul din interior. Este vorba de o împreună zidire a credinței în care *cultura* așezată cu fața către lume se sprijină pe *cultul* așezat cu fața către altar. Misticismul și raționalismul par a se sprijini solidar pe prispa intervalului divin, acolo unde vederea lui Dumnezeu este “în ghicitură” și nu “față către față”. Sinteză a principalelor teme ale creștinismului pridvorul bisericii, interval pregătitor între evlavie și originalitate, reprezintă uvertura scenografică a spațiului creștin, întocmai cum textul *prologului liturgic* (*pavecerniță*, *mezonoptică*, *utrenie*, *ceasuri*) pregătește marele scenariu al ceremonialului liturgic din Casa Domnului. Așadar, atunci când vorbim de retorica antică să nu fim posaci și mefienți socotind că ne aflăm completamente în afara bisericii. Nici pe de parte, suntem deocamdată, pe prispa ei.

Contextul istoric pe care îl parcurgem cu toții astăzi ne pune în fața a cel puțin două evidente de necontestat: (1) confruntarea Bisericii Ortodoxe Române cu alt *om nou* decât cel propovăduit de Hristos și anume cu „omul nou” – rezultată a jumătate de secol de comunism pe de-o parte, iar pe de altă parte (2) integrarea într-o Europă unită (și secularizată) aducătoare

de cine știe câte alte ispite sau provocări - cum se spune mai nou în limbajul contemporan. Absolventul unei facultăți de teologie creștin ortodoxă, fie că va fi preot, profesor, jurnalist etc., se va confrunta așadar, pe lângă o preocupare profundă pentru relația sa personală cu Hristos, cu relația și raportul cu cei din jurul său, cu o viață publică trepidantă, căreia trebuie să-i înțeleagă **retorica** și să-i deslușească **semantica**. Ierarhi, preoți, monahi, teologi sunt din ce în ce mai prezenți în talk-show-uri, în paginile jurnalelor laice, în conferințe, luări de poziție și controverse publice, cu alte cuvinte în viața publică, ne mai vorbind de confruntările interconfesionale unde, datorită mai vechilor state de serviciu în ceea ce privește raporturile sociale, dar și a celui *aggiornamento* promovat de Conciliul II Vatican, celelalte confesiuni par, nu odată, a se mișca mai dezinvolt sau cel puțin a avea o experiență mai bogată în comunicarea cu media.

Astăzi, totul în jurul nostru a devenit **retorică**. De la discursul politic, la reclama publicitară, de la drapelele eliberării femeilor, homosexualilor și a marginalilor de tot soiul, la tirania minorităților asupra majorității, de la clip-urile muzicale și retorica hip-hop, la filmele artistice de lung-metraj, de la posturile de radio la cele de televiziune, de la cărți la reviste, de la case la mașini de ultimă generație, de la alimente la lenjerie intimă, ne confruntăm zilnic cu o retorică a plăcerilor și a economiei de piață în care pare că totul se vinde și totul se cumpără și în care nu știm dacă marile „mall”-uri ce împânzesc aglomerările urbane nu vor ajunge (sau poate că au și ajuns) ca odată cu „coșul zilnic” să livreze vrac suflete, conștiințe, destine, așadar oameni. *Totul este provizoriu, totul se cumpără. Omul este un produs ca și celelalte, cu un termen de garanție.* Astăzi, reclama l-a înlocuit pe Dumnezeu – după spusele unui profesionist al advertising-ului, iar autorii de spot-uri publicitare recunosc cu cinism că *nu se adresează unor oameni fericiți, pentru că oamenii fericiți nu consumă. Suferința voastră îngrașă comerțul. În jargonul nostru, a fost botezată „decepția post-cumpărare”. Vă trebuie de urgență un produs, dar, de îndată ce îl aveți, vă trebuie altul. Hedonismul¹ nu înseamnă umanism: este profit. Deviza lui? „Cheltuiesc, deci exist”. Dar, pentru a crea necesități, trebuie să ațâțăm gelozia, durerea, nesațul: astea ne sunt munițiile. Iar ținta sunteți voi.*² La urma urmei reclama, imaginea, retorica ne conduc și dacă ar fi să dăm crezare lui Marcel Proust³ virtuțile reclamei sunt în afara oricăror dubii: *Se pot face descoperiri la fel de prețioase în „Cugetările” lui Pascal și într-o reclamă de săpun.*

Iată ce scria –atenție! – în anul 1946, Aldous Huxley⁴, în carte sa *Cea mai bună dintre lumi*:

Desigur că nu există nici un motiv pentru ca noile regimuri totalitare să semene cu cele vechi. Guvernarea prin intermediul bătei și al plutoanelor de execuție, al înfometării forțate, al întemnițărilor și al deportărilor în masă este nu numai inumană (dar de data asta nu prea se sinchisește nimeni în ziua de azi), ci se poate demonstra că este și ineficace, iar într-o eră a tehnologiei avansate, ineficacitatea este un păcat împotriva Sfântului Duh. Un stat totalitar cu adevărat „eficient” ar fi acela în care atotputernicul comitet executiv al șefilor politici și al armatei lor de directori ar avea putere deplină asupra unei populații de sclavi pe care ar fi inutil s-o constrângă, pentru că și-ar iubi servitutea. A-i face s-o iubească: iată misiunea pe care statele totalitare de astăzi o dau ministerelor propagandei, redactorilor-șefi ai ziarelor și profesorilor de școală.

¹ *Hedonism* – concepție etică potrivit căreia scopul vieții este plăcerea, eliberarea de suferință; d.p.d.v. estetic este teoria conform căreia principala funcție a artei este aceea de a delecta.

² Frédéric Beigbeder – *199.000 lei* – Ed. Pandora-M, Buc., 2004.

³ **Marcel Proust (1871-1922)** – romancier francez. Excelează în scrieri de autoanaliză și de concepție, multe dintre ele cuprinzând însemnări autobiografice, rafinate observații psihologice. În monumentală sa lucrare *În căutarea timpului pierdut*, Proust urmărește reînvierea vieții cu ajutorul memoriei.

⁴ **Aldous Huxley (1894 – 1963)** Hollywood – scriitor englez, un adevărat pictor satiric al lumii moderne.

Iar deasupra tuturor evident, impersonal și fermecător, doar frăgezit uneori de viruși, dar resuscitat de fiecare dată mai proaspăt și mai performant, computerul. Astăzi, un ierarh vorbind la telefonul mobil, un preot folosind cu îndemânare laptop-ul, eparhii întregi, mănăstiri, parohii, monahi sau teologi care întrețin cu multă trudă site-uri creștin ortodoxe pe internet, au devenit chestiuni banale, care cu doar 15 ani în urmă păreau de neconceput. E semnul că oamenii Bisericii răspund la „provocările” limbajului de la începutul mileniului trei. În ultimele decenii, tiparul ultra-rapid, imprimanta, e-mailul, vehicularea textelor pe web și mai cu seamă gigantul trafic mediatic au provocat banalizarea oricărui limbaj. Prin utilizarea lor extensivă și fără criterii deontologice actul de comunicare s-a prefăcut într-o practică anonimă și incontrollabilă. Cuvintele proliferază malign, se anulează prin inflație. Patologia cuvintelor fără sens – care viciază realitatea – va înceta numai în cazul în care „marii vorbăreți de serviciu” vor fi poftiți (sau se vor trezi că sunt nevoiți) să mai tacă și dacă vocile importante, obișnuite cu tăcerea, se vor face din nou auzite. Și mă refer aici în primul rând la ierarhie, preoți, teologi și profesori creștini al căror discurs inadecvat chiar dacă se aude nu se mai înțelege sau nu mai rezistă decât în context liturgic. În lipsa unei asemenea treziri – menite să refacă legătura dintre sufletul nostru și Cuvântul lui Dumnezeu – decăderea cuvintelor va antrena lent și insidios decăderea fiecăruia dintre noi.

Nu în ultimul rând trebuie să aducem în discuție un amănunt pilduitor. La Biblioteca Mitropoliei Iași (Fond „Veniamin Costachi”) se găsește o lucrare intitulată *Principii de retorică și elokuința amvonului* de Dionisie Romano (Iași, Tipografia Buciumului Român, 1859, completată cu *Modele de elokuința amvonului*, prelucrate de arhimandritul Dionisie, locotenent al Episcopiei Buzău (Iași, Tipografia E.C. Miculescu, 1859), amândouă legate laolaltă cu *Ritorică pentru tinerimea studioasă* a lui Dimitrie Gusti, lucrare apărută în 1852. E semnul evident al interesului viu acordat, odinioară, nu de mult, de către Biserică acestei discipline, al recunoașterii forței latente a idealului formativ promovat de arta retoricii și al complexității relațiilor cu celelalte discipline legate de logos căci:

*„A vorbi este un dar pe care omul îl capătă de la urzitoriul său; vorba dară se poate privi ca parte principală a acestei ființe escelente pusă în capul lumii, și printr-însa omul își manifestează simțămintele naturei sale. Toți oamini în genere vorbesc; câtă deosebire însă aflăm între acei ce știu bine vorbi și între acei ce nu. Unii ne încântă și ne captivează, când din contra ceilalți ne cad greu de-a-i auzi. Aceea ce natura n-a dat cestor din urmă geniul omenesc, această scânteie dumnezeiască, a putut câștiga prin învățarea de reguli și prin studii, care lucrare a produs aceea ce se numește retorică. Ea dară ne învață a vorbi sau a scrie cum se cuvine”. Astfel își începea Dimitrie Gusti prefața ediției întâi din 1852 a lucrării sale *Ritorică pentru tinerimea studioasă*, lucrare la care ne vom referi nu odată pe parcursul prelegerilor noastre.*

Veți spune, desigur că lumea se schimbă, civilizațiile se schimbă, culturile se schimbă; doar Hristos rămâne același, mereu viu, așadar mereu modern, însă niciodată descoperit și înțeles până la capăt. Limbajul Bisericii al cărei cap este, nu se schimbă, dar oamenii acestei Bisericii, înaintea tuturor păstrători ai Tradiției, se cuvine să facă efortul de a înțelege nu numai **dinamica retoricii timpurilor apuse** ci și pe cea a **veacului în mișcare**, ca efect al schimbărilor social – istorice, pentru a putea face mai lesne distins celorlalți, în caruselul timpului, *eternitatea*, adică drumul spre **mântuire** - semnul distinct al nobleței creștine. Altminteri vom ajunge la epuizarea trecutului, prin suprasaturarea prezentului de o irezistibilă curgere înainte ce va desființa până și viitorul. Vom dobândi eternitatea celor ce nu mai au viitor pentru că au încetat să aibă trecut – ceea ce ne va pune într-o situație stranie, aceea de a fi de față fără a mai putea fi prezenți.

*

„Există oare ceva mai impresionant decât faptul de a vedea un om ridicându-se singur în fața unei imense mulțimi, înarmat numai cu această facultate pe care, de altfel, fiecare a primit-o de la natură, folosind-o însă așa cum numai el este în stare? ...Ce mai forță și aceasta care împlânzește pasiunile poporului, învinge scrupulele judecătorilor, clatină fermitatea senatului; ce miraculos rezultat al vocii unui singur om! Și este oare ceva mai regesc, mai măreț și mai generos, decât să ajuți pe cei care te imploră, să ridici pe cei căzuți la pământ?” (Cicero, „De Oratore”)

Pledoaria de mai sus a lui Cicero pentru **retorică** parcurge o tonalitate gravă, sensibilizând structurile cele mai adânci ale spiritului și ale rațiunii în aceeași măsură, producând vibrații ale unor resorturi social-istorice care devin repere incandescente pentru toate artele născute din **cuvânt**. Ca o adevărată „armă intelectuală”, ea manipulează conștiințe, selectează din masa amorfă a primitivismului acele nuclee caracterologice, care pot deveni fundamente solide ale unui nivel cultural supraelevat, metamorfozează pe *homo loquens* în *homo eloquens*.

Antichitatea greco-latină a ocrotit **retorica**, această *ars artium* ca pe un fel de ursitoare a leagănului educațional, dăruindu-i coroana de regină a tuturor artelor, așezând cuvântul pe un fel de pedestal, societățile imediat următoare părănd a fi mai reticente. Traseul atât de sinuos al **retoricii** își află sorgintea în atitudinile teoreticienilor care, de-a lungul vremii, încercând să o identifice cu alte discipline precum *filosofia*, *istoria*, *literatura* etc. au rămas descumpăniți de „refuzul” acestora de a se încadra într-o anumită tipologie, preferând să se situeze într-o postură „nonconformistă”, de „mediator spiritual” între toate domeniile conexe. Învelișul atât de strălucitor odinioară al **retoricii** s-a depreciat însă, pe măsură ce moralității conținutului discursiv i s-au „minimalizat” meritele. **Retorica** a devenit un *artificium*, o *artă a vicleniei și înșelătoriei*, în sec. al XX-lea ajungându-se la conotații precum: *maculatură* și *fantomă înfrigorătoare* (E.R. Curtius⁵), sau *fructul demagogiei antice*, *simptomul cel mai semnificativ al decăderii societății umane* (Chateaubriand⁶), *artificiu*, *nesinceritate*, *decadență* (Marrou⁷).

Practica retorică există de când lumea, iar teoretizările retorice au respectabila vârstă de 25 de veacuri. Fără demersul retoric nu se realizează activitățile din instanța de judecată, alegerile electorale, propaganda politică, campaniile publicitare, procesul instructiv-educativ, dirijarea maselor, războiul psihologic și câte altele. Manipularea există atunci când utilizatorul discursului retoric obține acordul publicului de care are nevoie, într-un scop străin acestui public, instalându-l în credința naivă că a găsit tocmai ce căuta.

Vulpea lui La Fontaine l-a sedus pe corb și l-a incitat pe urs, în interesul ei, dând impresia că se află la dispoziția celor doi; finalmente însă, ambii au ajuns perdanți, aceasta e morala fabulei.

*

Cel dintâi tip de definiție al **retoricii** este aceea de *creatoare a persuasiunii* - *πειθοῦς δημιουργός* -, pe care Platon o atribuie lui Gorgias, dar care a circulat mult în antichitate și ca aparținând lui Isocrate, cu toate că încă din vremea lui Quintilian s-au formulat îndoieli

⁵ Ernst Robert Curtius – scriitor și istoric german (1886 – 1956) care a definit temele permanente ale literaturii europene în lucrarea sa fundamentală apărută în anul 1948 „Literatura europeană și Evul Mediu latin”.

⁶ François René, viconte de Chateaubriand, prozator catolic francez (1768 – 1848), autor printre altele a lucrărilor *Geniul creștinismului* (1802), *Memoriile de dincolo de mormânt* (scrise și revizuite 1841-1846 și publicate după moartea sa).

⁷ Henri Irénée Marrou, istoric francez (1904-1977), specialist în studiul antichității creștine, fondator al revistelor *Esprit* și *Études augustiniennes*. Vezi *Patristică și umanism* (culegere de studii publicate între 1932-1973), apărută în 1996 la Ed. Meridiane.

serioase asupra acestei atribuții. Platon, Isocrate, Aristotel, Eudor, Hermagoras, Ariston, Apollodor și Cicero, ca să nu ne oprim decât la principalii autori de tratate sau numai teoreticieni, au notat, cu mici diferențe, faptul că nucleul noțiunii de retorică sau așa-zisul *officium oratoris*, îl constituie *persuasiunea*⁸, fie în toate domeniile de activitate, fie numai în cel politic și judiciar.

Al doilea tip de definiție, caracteristic fazei postciceroniene până la scolastică, marchează o deplasare vizibilă a interesului spre comunicarea propriu-zisă și mai ales spre mijloacele prin care ea se realizează. *Persuasiunea* apare rar ca o notă a definiției, și nici obiectul ei nu este amintit prea des. Cea mai pregnantă formulă este aceea pe care a impus-o Quintilian: *ars* sau *scientia bene dicendi*, adică ansamblul de reguli tehnice, mai precis științifice, nu empirice, care fac ca o comunicare să fie perfectă. *Bene* se referă atât la rezultatul comunicării cât și la calitatea ei estetică. Formule ca *apte dicere* sau *recte dicere*, și ele numeroase în faza incipientă a perioadei respective, sunt treptat-treptat umbrite de *bene dicere* în sensul de *pulchre*, retorica devenind așadar mai mult o artă a vorbirii elegante – *ars pulchre loquendi*. Theodor din Gadara, într-o celebră definiție, raportată de Quintilian, menționează *persuasiunea* ca obiectiv posibil (*in quoque potest*), așadar nu obligatoriu, accentul căzând pe mijloacele care fac ca un discurs să fie perfect din punct de vedere estetic. În acest caz **retorica** este *arta invenției, alegerii și exprimării cu ornamente convenabile, care poate servi la a convinge*. Așadar, se poate observa cum **retorica** suferă o deplasare de accent, ea nu mai este, sau este mai puțin o artă a persuasiunii, adică cu dominante implicații filozofice. Așezând în prim plan ornarea ca notă esențială a noțiunii de act retoric, teoreticienii acestei epoci operează o vizibilă deplasare a retoricii din aria filosofiei în aceea a problematicii literare.

Cel de al treilea tip de definiție a retoricii este acela de *ars orandi*, foarte des întâlnit în evul mediu și chiar mai târziu. În celebrele versuri care enumerau artele liberale și expuneau în modul cel mai succint cu putință rostul fiecăreia se spune astfel: *Gram* (atica) *loquitur*; *dia* (lectica) *vera docet*; *rhet* (torica) *verba colorat*; *mus* (ica) *canit*; *ar* (rithmetica) *numerat*; *ge* (ometria) *ponderat*; *as* (tronomia) *colit astra* adică **Gramatica vorbește, dialectica învață adevărul, retorica împodobește cuvintele, muzica cântă, aritmetica numără, astronomia studiază stelele**.⁹ Aceasta denotă că **retorica** devenise o stilistică practică, cum de altfel va fi definită în 1837 (Heiling). Brunetto Latini¹⁰ dă o altă definiție: *retorica este o știință care ne învață bine, deplin și perfect a spune lucrurile comune și private, iar întreaga sa intenție este de a spune cuvintele într-o asemenea manieră încât să-i fie crezute vorbele de către cei ce le ascultă*. În anul 1675, Părintele Bernard Lamy, din ordinul oratorienilor, autor al unui celebru tratat intitulat *L'art de parler*, protestează împotriva definirii retoricii ca *art de bien dire pour persuader* arătând că nu există *artă* care să te învețe să nu faci bine ceva, și că unica funcție a limbii este obținerea acordului ascultătorului la tezele vorbitorului. Aceasta ar motiva nu numai excluderea lui *bene - bien* din definiția tradițională, ci și renunțarea la inutila indicație privind *persuasiunea*. Tratatul din anul 1805 al lui Domairon rezumă perfect atitudinea generală față de această disciplină. Retorica a devenit o *tehne* a decorației, un fel de „artă a Glycerei”: *l'art de distribuer des ornements dans un ouvrage de prose*. Așadar, procesul literaturizării retoricii început încă din epoca postciceroniană, este definitiv încheiat în evul

⁸ **Persuasiunea**: *darul sau puterea de a convinge pe cineva să creadă sau să facă un anumit lucru* (conf. Dicționarului explicativ al limbii române).

⁹ În unele manuscrise, în loc de *rhet verba colorat* întâlnim *rhet verba ministrat*, ceea ce arată că retorica era confundată cu gramatica.

¹⁰ Brunetto Latini, erudit și om politic italian, (n la Florența 1220 - 1294), prieten și maestru al lui Dante, autor al unei enciclopedii a cunoștințelor științifice din epocă intitulată *Livre du Trésor*.

mediu, când sinonimia acestei discipline cu stilistica - în terminologia epocii respective, cu gramatica – devine unanim acceptată.

În linii mari, istoria acestei discipline, care și-a început lunga ei carieră ca disciplină filosofică, este istoria transformării ei în disciplină literară.

Disprețuită și depreciață de lumea modernă, această disciplină nobilă constituia în *aetas aurea* un fel de etalon al moralei și al educației. Astăzi, într-o societate minată mult prea adesea de dispute verbale ce depășesc cadrul eleganței și al comportamentului civilizat, **cuvântul** – *acel crai mic și prizărit la înfățișare... dar capabil să săvârșească isprăvile cele mai dumnezeiești* (cum spunea Gorgias) – s-ar cuveni să-și recapete valențele sale educaționale diurne fie și într-un raport (inedit poate) cu teologia, dincolo de omilia ori cateheza săptămânală.

*Habent sua fata libelli*¹¹ - se spune despre cărți. Ele au soarta lor ce poate fi bună sau rea. Pot fi prigonite la apariție, ca apoi să devină celebre și să supraviețuiască peste veacuri sau dimpotrivă, să facă mult zgomot la apariție, dar să intre în umbră mai apoi. Retorica, asemenea unora dintre cărți, a avut un destin pe care îl putem caracteriza drept miraculos. Splendidă și înfloritoare în antichitatea greacă și romană, căzută apoi în desuetudine multe secole de-a rândul, oarecum renăscută în secolul al XVIII-lea, de abia ținându-și răsuflarea la începutul secolului XX, pare a fi redescoperită în vremurile noastre, în cu totul alte coordonate. Ceea ce pare straniu este că reabilitarea în contemporaneitate a retoricii se datorează mai mult filosofilor, adică tocmai acelor care timp de două milenii au fost adversarii ei, aceia care au combătut-o cu fervoare. Astfel, retorica a oferit filosofiei cel mai bun fundament pentru relațiile ei interdisciplinare. Dar nu numai filosofi ci și stilisti și gramatici își revendică retorica. Această luptă i-a silit să meargă la primele izvoare de oratorie, compoziție, stil, elocvență, la arta și știința compunerii discursului și pledoariei, așadar la retorica Greciei antice și a Romei antice, pe care au readus-o la realitate. Unitatea de măsură a **retoricii** a fost și a rămas fără îndoială **cuvântul**, noțiune ce ține de un anume inefabil, din care pricină nici „arta științifică” a retoricii nu a putu fi încadrată în niște tipare. Ea trebuie privită ca un fel de ramificație, la rândul ei ramificată, toate aceste „prelungiri” sui-generis poposind în interiorul unor domenii care, aparent, nu au trăsături comune.

ANTICHITATEA GRECO - LATINĂ

*„Vorbele-i line să curgă din rostu-i, ca fulgi de zăpadă
Nimeni n-ar fi putut să se-ntreacă din grai cu Ulise...”*

Nu sunt oare aceste două versuri din cel de-al treilea cânt al „Iliadei” lui Homer¹² pilda unei elocințe desăvârșite? Nu avem în față un model al verbului șlefuit până la perfecțiune? Așadar, să dăm crezare teoreticienilor care au plasat geneza retoricii în profunzimile temporale mitice ale legendelor homerice sau o vom aduce mai aproape de evul

¹¹ *Habent sua fata libelli* (*Au și cărțile soarta lor / Cărțile își au destinul lor*) – versul 258 din cartea de prozodie *De litteris, syllabis, pedibus et metris* aparținând lui Terentianus Maurus, un gramatic latin care a trăit în secolul al III-lea î.Hr. În continuare, el precizează că destinul cărților *depinde de felul cum sunt primite de cititori*. Chiar cartea lui a verificat acest adevăr, deoarece n-a avut viață lungă. Iar autorul ei a fost multă vreme depozat și de singurul vers care a supraviețuit, acest *habent sua fata libelli*, atribuit rând pe rând când lui Ovidiu, când lui Horațiu, când lui Martial.

¹² **Homer** – celebru poet grec, considerat autorul celor mai vechi epopei clasice europene: *Iliada* și *Odiseea*. Se pare că a fost originar din Smyrna. Tradiția îl reprezintă bătrân și orb, rătăcind din oraș în oraș și recitând versuri. Toată literatura antică a fost dominată de personalitatea sa, iar opera i-a fost un nesecat izvor de inspirații pentru scriitorii greci și romani.

nostru? Înțelepciunea lui Nestor *căruia graiul din gură mai dulce-i ca mierea*, lamentarea bătrânului Priam, polemica dintre solia grecilor și Ahile, sobrietatea lui Ajax, pot fi considerate exerciții de oratorie? Versurile lui Hesiod¹³ (*Teogonia*) spun că sfatul chibzuit al unui vorbitor poate calma spiritele și aduce liniște într-o comunitate.

Până la sfârșitul secolului XIX încă se mai credea că retorica este apanajul exclusiv al Eladei. Cercetări mai atente au dovedit însă că retorica nu a fost străină nici vechii culturi chineze, nici celei indice. Desigur, este un loc comun în a afirma că civilizația greacă a avut un cult al frumosului pe care mulți îl socotesc de neegalat. S-a spus despre greci că erau posesorii unei „înzestrări naturale” pentru artă și filozofie și, bineînțeles pentru vorbirea frumoasă și convingătoare. *Grais ingenium, grais dedit ore rotundo loqui* – nota Horațiu punând bazele celebrei teorii cu mulți aderenți a miracolului grec.

În cadrul acestei civilizații **cuvântul** nu a fost doar o *armă verbală* ci și *tăcerea* ce umplea sufletele cu un fel de muzică a sferelor. Grecii au preluat *tăcerea* de la civilizațiile anterioare lor și au modelat-o, făcând-o *să vorbească*. Ei au împins până la paroxism conceptul indian de *sphota*, cuvânt sanscrit a cărui etimologie derivă de la verbul *a țâșni*. Explozia tăcută a meditației indiene a fost înlocuită cu verva din forum, verbul introvertit a fost înveșmântat în fastul aristocratic al pledoariilor, dobândind un atribut de temut, **oralitatea**.

Plăcerea de a vorbi și de a vorbi frumos este un dar natural al grecilor. Elocvența apare chiar și eroului homeric ca unul dintre cele mai mari privilegii. E un dar divin:

*Zeii doar nu ne împart tuturor toate bunele daruri:
Chipul frumos și gândiri așezate și darul vorbirii.
Unu-i urât; însă zeul îi dă în schimb cuvântarea;
Lumea-l privește cu drag de câte ori el cu sfială
Vorba începe-ntre cei adunați și limpede curge.
Toți îl privesc ca p'un zeu, când el se arată pe ulițe.
(HOMER – Odiseea)*

Autorii de mai târziu s-au referit adesea la aceste versuri pentru a demonstra că Homer ar fi părintele retoricii. Aproape jumătate din *Iliada* și peste două treimi din *Odiseea* sunt alcătuite din discursurile personajelor în acțiune și care ating uneori lungimi apreciabile. Zadarnic s-ar căuta ceva asemănător în *Cântecul lui Roland* sau în *Cântecul Nibelungilor*.

Am putea spune că finalitatea unui cuvânt este discursul, fie că este rostit într-o aulă impunătoare, fie că se pierde în murmurul trepidant al străzii. Știință sau artă, disciplină sau domeniu al unei discipline, această structură arhitectonică ce are ca liant logica și filosofia, muzica și poezia, pictura și sculptura și multe alte arte, care au prins viață pe solul fertil al ideologiei antice, este imposibil de delimitat. Un vechi text indian spune: *Cu sunetul se formează litera, cu litera se formează cuvintele, cu cuvintele se formează întreg pământul; deci această lume omenească depinde cu totul de sunet*.

Dacă indienii au avut o concepție idealizată despre cuvânt, socotindu-l ca pe un fel de cheie a miracolului tăcerii, care le dădea posibilitatea de a pătrunde în transcendental, grecii au pragmatizat această noțiune prin intermediul **sofiștilor**¹⁴, considerați de majoritatea

¹³ **Hesiod[os]** – (sec. IX î.d.Hr. – sec VIII î.d.Hr.), poet grec antic din Beoția căruia i s-au atribuit miturile epice Eladei, referitoare la originea zeilor (*Theogonia*). A scris poezii cu caracter didactic - *Lucrări și zile* – poem în 828 de versuri, în care el vorbește despre sine însuși, de fratele și tatăl său și despre locul în care trăiește. Se presupune că Hesiod ar fi sistematizat tradițiile religioase ale vremii sale din Beoția și restul Eladei dând și descrieri exacte a locurilor văzute precum și povestiri poetice.

¹⁴ **Sofistica** = mișcare a spiritului grecesc către o cultură universală care încearcă să discute orice fel de subiect fără a studia principiile prime proprii lui, **sofistul** fiind considerat în principal spiritul negativ care-și propune să-l încurce pe omul cinstit prin respingerea aparentă a opiniilor împărtășite de acesta.

teoreticienilor adevărații părinți ai retoricii. Sofistica, ce are la bază controversa, a constituit un fel de matcă pentru disciplina care va dobândi în secolele următoare o amploare deosebită. Ei au atribuit verbului un rol educativ, astfel încât **retorica** a devenit reperul principal după care se socotea dacă un om este sau nu instruit. Reprezentanți de seamă ai patristicii, în marea lor majoritate oameni cu o pregătire culturală însemnată, au considerat **retorica** și **dialectica**¹⁵ drept creații ale *sofiștilor*. O îndelungată tradiție le spunea că primul sofist a fost **Hermes**, ca protector al literelor (*logos Hermes*), dar și al hoților (*kedros Hermes*).¹⁶ Dar, cum cei dintâi creștini îi identificau pe zei cu diavolul, retorica și dialectica au devenit pe cale de consecință creații ale Satanei – „primul și cel mai mare sofist” – cum spune **Sfântul Vasile cel Mare** - el însuși o vreme profesionist al retoricii¹⁷. Pornind, probabil, și de la etimologia pe care Platon o propune în *Cratylus* în legătură cu termenul *hades*, care denumea lăcașul morților, devenit la creștini *iadul* – a înălțat totul triumfând nu prin forța brutală, ci prin șiretenie și vorbe dulci -, nu numai de la tradiția iudaică, căderea în păcat a omului este privită de primii creștini ca rezultat al dialecticii și retoricii abile a diavolului, care luând forma șarpelui, a corupt întâi pe Eva cu vorbele lui îmbietoare, apoi, cu ajutorul ei, și pe Adam, care a gustat din fructul oprit. În acest tip de raționament trebuie căutată și cheia ulterioară a alegoriilor medievale care înfățișează **dialectica** (confundată adesea cu retorica) având trup de femeie și purtând la cingătoare un șarpe.

Secolul al V-lea î.d.Hr., supranumit și *secolul lui Pericle*¹⁸, a transformat retorica într-o armă redutabilă ce se specializa continuu, în contextul unor conflicte sociale care au zguduit din temelii societatea greacă. **Pericle**, în *Discursul funebru*, păstrat în opera lui **Tucidide**, afirmă răspicat că ceea ce dăunează unei acțiuni este faptul de a nu te fi lămurit asupra ei, asupra problemelor ridicate, înainte de a porni acțiunea: „...nu socotim că discuțiile sunt o pagubă pentru fapte, ci lipsa de lămurire prin discuție, făcută mai înainte de a porni la înfăptuirea a ceea ce trebuie”.¹⁹ **Tucidide** arată în opera sa rolul deosebit de valoros pe care cei vechi îl recunoșteau *elocinței*, prețul enorm pe care îl puneau pe puterea cuvântului, pe darul lui de a asocia și disocia. De altfel însuși **Pericle** se pare că era un orator redutabil căci, porecla ce o primise de „Olimpianul” se referea la atitudinea sa din timpul susținerii discursului „tuna și fulgera când vorbea și purta un înfricoșător trăsnet pe limbă”. **Cicero** spunea că „în creierii auditorilor parcă rămâneau înfipite niște ace”.

Cei dintâi învățați care s-au ocupat de *arta cuvântului*, menționați de Aristotel, au fost **Empedocle din Agrigent**, **Corax** și **Tisias**.

Informațiile despre **Empedocle** (484 - 424 î.d.Hr.) ca inițiator al studiilor de retorică sunt extrem de puține. Faptul esențial ce trebuie reținut însă, este punerea în scenă pe care o

¹⁵ **Dialectica** (gr. *dialektikē* – *artă a discuției*) = metodă de raționament consistând în a analiza realitatea punând în evidență contradicțiile acesteia și a încerca să le depășești.

¹⁶ **Hermes Trismegistul** = zeu din mitologia gr., având atribute variabile, cu o etimologie onomastică incertă și cel mai vechi centru cultural, de zeu al fertilității, în Arcadia. Hermes Arcadianul (numit uneori și Hermes Psychopompos – Călăuza sufletelor spre Hades) devine cu vremea un zeu pastoral, ocrotind turmele și cirezile; apoi, venerat în cetăți, este zeul negustorilor greci, dar totodată și oratorul arhetipal (socotit de tradiție descoperitorul elocvenței), un zeu călător, atlet, patron al jocurilor și exercițiilor gimnastice, protector al memoriei didactice și al școlilor, paznicul sacru al drumurilor și porților de acces, inventatorul țitei sau al lirei (pe care, potrivit imnului homeric *Către Hermes*, a confecționat-o dintr-o carapace de broască țestoasă, înfigând în ea 7 tulpini retezate de trestie pentru susținerea coardelor din mațe de oaie).

¹⁷ Apud. I.G. Coman – *Patrologie* – Ed. Inst. Biblic și de misiune ortodoxă, buc., 1956, pag. 163.

¹⁸ **Pericle** (aprox. 495 – 429 î.d.Hr.), om de stat atenian, șef al partidului democratic, atașat principiilor de democratizare a vieții politice, a deschis tuturor accesul către funcțiile înalte. În jurul său s-a grupat o echipă de artiști, printre care Phidias, prietenul său, sculptor care a fost însărcinat de Pericle să conducă lucrările Parthenon-ului – apogeu al stilului grec – și a cărui friză îi aparține.

¹⁹ Thucydides – *Războiul peloponesiac* – Ed. Științifică, Buc., 1966, pag. 258.

pregătea acest poet iluminat, atunci când trebuia să ia cuvântul în agora, înveșmântat într-o haină de purpură, cu fruntea încununată și făcându-și apariția într-un car, tras de patru catâri albi. Fiind foarte bogat, a înzestrat multe fete din cetate, care erau fără avere. Fără îndoială, aceleași mijloace bănești i-au dat posibilitatea să îmbrace o haină de purpură și, peste ea, o centură de aur, sandale de bronz și o coroană de lauri. Purta părul lăsat în plete și mergea urmat de sclavi. Personaj mai degrabă straniu și enigmatic, întotdeauna încruntat și păstrând aceeași gravitate a atitudinii când apărea în public, lăsa impresia unei atitudini regale cetățenilor care îl întâlneau. Se pare că până și moartea și-a pus-o în scenă de asemenea manieră încât să stupefice pe concetățenii săi și totodată să confere imaginii sale post-mortem o alură mitică: s-a îndreptat către vulcanul Etna și după ce a ajuns acolo, s-a cufundat în craterul de foc și a dispărut, gândul lui fiind să adeverească astfel vorba că se transformase în zeu. „Vă salut! Căci vin printre voi nu un om muritor, ci Zeu – ce e fără de moarte...” – avea obiceiul să spună, la începutul discursurilor sale. Până la urmă însă, adevărul a ieșit la iveală, din pricină că una din sandale a fost aruncată afară de flăcări, căci avea obiceiul să poarte – așa cum am amintit – sandale de bronz.

Om de stat și medic, poet și filosof²⁰, magician, profet ...ba chiar și șarlatan, **Empedocle din Agrigento**, ca și pentru antici, rămâne și astăzi un personaj de legendă, un personaj despre care se știe că a pus un accent aparte pe *forța incantatorie a cuvintelor*, care trebuie dirijată în așa fel ca *fiecare categorie de ascultători să fie influențată de ea*. Într-un fel trebuie să te adresezi copiilor, într-alt fel femeilor, efebilor, arhonților, de unde termenul *polytropia* - πολυτροπία - pentru cerința de a-ți adapta discursul la diferitele categorii de ascultători, așa cum și un tratament medical trebuie adaptat diferitelor categorii de indivizi chiar dacă suferă de aceeași boală.

O contribuție care a delimitat pentru prima dată sfera semantică a termenului **retorică**, au avut-o *logografii*²¹ sicilienii **Corax** și **Tisias**, ce postulează în tratatul lor de retorică construcția pledoariei judiciare, structurată pe trei părți: **exordiul** (începutul), **agonul** (argumentarea) și **epilogul**. După o mărturie a lui Aristotel, raportată de Cicero, retorica ar fi existat și înainte de Corax și Tisias, dar cei doi sunt cei dintâi care sintetizează experiența înaintașilor formulând îndreptare părților aflate în litigiu, căci conform lui Cicero: „înainte de ei nu se respecta nici o regulă, nici o metodă, dar se vorbea îngrijit, și cei mai mulți își citeau discursurile”.

Având la bază aceste îndreptare juridice, **retorica** își ia zborul trecând și în Grecia continentală unde disputele politice generate de abolirea regimurilor aristocratice aveau să-i dea o amploare cu totul ieșită din comun. În structurile politice ale Atenei aveau loc la acea vreme schimbări importante ce-aveau să atragă mutații în planul conștiinței. Căci, la cumpăna secolului V î.d. Hr., mai precis din anul 445 (când **Pericle** este ales strateg), hegemonia în cetatea ateniană trece în mâinile *demos*-ului.

În gândirea greacă spiritul critic se aplica și asupra domeniului politic, punând în discuție originea sau natura statului sau validitatea legilor. Odată cu progresul formelor de guvernare democratică sentimentul de demnitate al cetățeanului nu mai acceptă *caracterul „aristocratic”* al științei, care se adresa unei infime minorități de persoane instruite. Procesul de progresivă specializare a științelor și meșteșugurilor, precum și o din ce în ce mai prosperă activitate comercială au contribuit de asemenea la consolidarea unei mentalități individualiste. În locul speculațiilor metafizice, a problemelor și soluțiilor abstracte privind Universul,

²⁰ În concepția lui Empedocle totul în univers se reduce la **patru elemente**: focul, aerul, pământul și apa, care se combină sub influența a **două principii**: *discordia (neikos)* și *dragostea (filia)*.

²¹ **Logograful** = avocat care, în schimbul unei remunerații, redacta discursuri care erau debitate de clientul respectiv.

natura, materia, tot ceea ce constituiau așadar obiectul științelor pozitive, se manifestă acum tot mai mult interes pentru *fîrea umană*, pentru *condiția omului*, pentru situația individului în raport cu societatea. În locul cercetării lumii sensibile se preferă acum reflecțiile asupra *conduitei umane*, asupra *normelor de morală practică*, asupra *constituției societății*, asupra *sensului fericirii individuale*. Vechea filozofie a naturii face loc unei *filosofii a omului*, căci individul și relațiile dintre indivizi, arta și mai ales limba devin preocuparea capitală: „Vezi, tu, îmi place să învăț...; așa stînd lucrurile, câmpia și copacii nu binevoiesc să mă învețe ceva, ci numai oamenii cetății” – va răspunde Socrate lui Fedru, care îi reproșa „ciudățenia” de a nu părăsi niciodată orașul.

Acestea sunt semnele unei profunde zguduirii morale care își pune amprenta apăsător și (sau mai ales) asupra teatrului (căci teatrul, nu-i așa, așează tuturor în față oglinda lumii, cum spune Shakespeare prin intermediul nefericitului prinț al Danemarcei). În vreme ce **Eschil** (mort în 456 î.d.Hr) reprezenta pe scenă pericolele lipsei de măsură și crimele constând în depășirea limitelor desemnate de justiția divină, **Euripide** (mort aprox. 411 î.d.Hr) nu încetează de a semnaliza *caracterul omenesc*, vremelnic, convențional al regulilor justiției. Se cuvine să menționăm că în multe tragedii ale lui **Euripide** (*Fenicienele*, *Rugătoarele*, *Antiope*, *Medeea*, *Oreste*) se găsesc numeroase tirade retorice, adevărate dezbateri etice și politice. Pe de altă parte comedia atică, apărând vechile tradiții, lua peste picior învățământul sofistilor.

Așadar, trebuie reținut această deplasare a centrului de interes al speculațiilor dinspre natură spre om. Culturii cu un predominant caracter științific, noile curente de gândire îi contrapun acum cultura *umanistă* – cu accentul cu care însuși sensul conceptului de *cultură* va rămâne același până astăzi.

Ceea ce deosebea pe om de animal la începutul gândirii grecești era *munca* manuală în care excelau eroii, ba nu de puține ori și zeii. Ascensiunea *demos*-ului modifică această concepție. Principala deosebire dintre om și animal devine acum *vorbirea*, fapt care implică și o răsturnare în istoria filozofie și a culturii. Pe cale de consecință noua concepție despre om reclamă urgența unei vorbiri elegante și convingătoare. **Retorica** apare astfel ca un instrument capabil să opereze ridicarea lui *homo loquens* (fie el grec, barbar, sclav, sărac, bogat etc.) pe un palier superior, acela de *homo eloquens*. **Retorica** garantează nu numai libertatea, victoria în ciocnirea de interese cu ceilalți oameni și bunăstarea economică; ea asigură și superioritatea socială în sens monden, oferind celui care o stăpânește posibilitatea de a-și satisface și setea de glorie. De altfel, lucru extrem de important de reținut, înțelegerea limbii și ca mijloc de distincție socială în sens monden nu va dispărea de aici înainte niciodată din mentalitatea europeană, profund marcată de tradiția greco-latină. Cel fără cultură este numaidecât identificat datorită felului în care vorbește (dialect sau grai regional, iar dacă este din capitală, datorită „mahalagismelor” care se strecoară în vocabularul său, ori datorită greșelilor de gramatică pe care le face). De altfel însușirea pe care o are *actul comunicării* de a fi concomitent și fapt de artă, a dus pe unii lingviști moderni la întrebuintarea termenului *vorbitor de rînd* pentru cel care nu ține neapărat să facă și artă când are ceva de spus.

SOFISTICA ȘI SOFIȘTII

În acest complex de împrejurări și răspunzând unor asemenea nevoi morale și exigențe intelectuale, apar **sofistica** și **sofiștii** – așa numiții „profesori de înțelepciune”. Se cuvine subliniat că **sofistica** – amprentă definitorie a ultimilor 50 de ani din cel de-al V-lea secol î.d.Hr., **NU** este cîtusi de puțin *o doctrină*, ci *o modalitate de învățare*. Intelectuali cu o vastă

pregătire în varii domenii, învățători ambulanți ai înțelepciunii, **sofiștii**²² cutreierau ținuturile stabilindu-se temporar în diferite orașe și dând lecții îndeosebi tinerilor, contra unei sume de bani. Însăși ideea de a da lecții de filosofie contra cost – ceea ce nici un filosof nu mai făcuse niciodată până atunci – era demnă de tot disprețul în mentalitatea unei societăți pentru care munca salariată era doar apanajul prestațiilor manuale, socotite prin definiție inferioare. Disciplinele predate de sofiști erau, dincolo de filozofie, artă, literatură, astronomie sau gramatică – disciplinele politico-sociale, adică: constituția și administrația statului, arta militară, etica și în mod deosebit metodele prin care faci să triumfe o teză oricare ar fi ea. Acest tip de **oratorie** era socotit *arta succesului unui tânăr în viața societății*. Cu alte cuvinte metoda cercetării și publicării adevărului este substituită astfel de metoda cercetării succesului, bazat pe arta de a convinge, de a persuade, de a seduce. Sofiștii aveau ceva din felul gazetarilor de astăzi; ei posedau „arta de a discuta” – **eristica**, cum a fost numită-, o artă a subtilității verbale, care nu urmărea demonstrația rece și obiectivă ci doborârea adversarului. Este epoca în care viața intelectuală al cărei centru glisează către Grecia continentală, capătă forma unui concurs sau a unui joc, formă agnostică atât de familiară vieții grecești: teze apărute ori combătute de către concurenți cărora un judecător suveran – cel mai adesea publicul – le decernează premiul câștigător.

Cu alte cuvinte putem afirma că **principalele valori ale sofiștilor** sunt pe de-o parte *erudiția* care îl pune pe om în posesia tuturor cunoștințelor ce-i sunt necesare și *virtuozitatea* care-i permite să-și aleagă temele în funcție de circumstanțe și să le prezinte într-un mod captivant. De aici, pe cale de consecință, avem **cele două caracteristici esențiale ale sofiștilor**: (1) pe de-o parte sunt tehnicieni care se făleau că știu și pot învăța și pe alții toate artele utile omului, (2) iar pe de altă parte maeștri ai retoricii care învățau cum se câștigă bunăvoința auditoriului.

Metoda folosită pentru a convinge era *critica permanentă, discuția, controversa, disputa*.

Mijloacele: *paradoxul*²³, *antiteza*²⁴, *compoziția strânsă și frumoasă a discursului*.

Temele lor predilecte erau: *imposibilitatea cunoașterii lucrurilor în esența lor, opoziția ireductibilă dintre natură și convenție* (legile cetății, de pildă, erau pentru ei simple convenții), *individul și intelectul uman ca măsură a realului și ca centru al interesului, importanța formei argumentării și a limbajului*.

Cu toate criticile ce li s-au adus, **sofiștii**, semănând în jurul lor cunoștințe dintre cele mai diverse, au făcut o importantă operă de cultură într-un mediu mai larg, chiar dacă sumele destul de pipărate pe care le pretindeau discipolilor făceau ca cercul auditorilor să fie oarecum limitat la copiii celor avuți. Desigur, termenul de *sofist* a căpătat în timp un sens peiorativ, dar asta mai cu seamă din pricină că textele lor originale sunt prea puțin și doar fragmentar cunoscute. Pe de altă parte, contactul cu opera lor s-a făcut îndeobște prin intermediul relatărilor adversarilor lor (Aristofan, Platon, Aristotel etc.), așadar din surse care, în loc să le prezinte concepțiile într-un mod fidel, obiectiv, adeseori le remaniau, le deformau, le pastîșau, le simplificau și nu de puține ori le caricaturizau. Atunci când îi evaluăm pe sofiști nu trebuie uitat că ei au pus bazele psihologiei și lingvisticii, că retorica includea și preocupări pentru

²² Cuvântul era la origine identic cu σοφός și desemna pe oricine se ridica deasupra mulțimii prin capacitățile sale intelectuale.

²³ **Paradox** = opinie (uneori chiar absurdă) contrară adevărului îndeobște acceptat.

²⁴ **Antiteză** = figură de stil care se bazează pe opoziția între două fenomene, idei etc.

gramatică și că lor li se datorează meritele acestei discipline vechi de mai bine de două milenii și jumătate. Lor li se datorează preocuparea pentru *corectitudinea denumirii*, care va duce la nașterea *lexicografiei*; lor li se datorează preocuparea pentru *pronunțarea normată*, care se va dezvolta ca *ortografie*, precum și preocuparea pentru *raporturile dintre cuvinte în frază*, care se va dezvolta ca *sintaxă*. Toate aceste capitole ale „artei” care avea să se constituie mult mai târziu – *gramatica* –, reprezintă **mijloace de cunoaștere și comunicare**, cărora li se adaugă observațiile privind structura părților discursului și mijloacele de argumentare propriu-zise, care fac **retorica** să nu fie doar o disciplină literară, ci și una filosofică.

Sofiștii sunt cei care aduc înțelepciunea în viața publică și vor să facă din ea un *habitus* politic și moral pentru un om care, spre a-și realiza condiția, nu trebuia să se mai lase manevrat. Lupta pentru hegemonie în Atena nu-i angaja numai pe lideri, ci și masa de cetățeni. De aceea se și pune problema urgentă a unei educații politice și tot din această pricină *sofistica* nu putea fi o mișcare omogenă. Căci nu numai „partida” democratică, dar și cea aristocratică avea, în egală măsură, nevoie de educatori politici.

Fără să fie o ideologie, sofistica a îndeplinit rolul unei ideologii și, parcă, al unei instituții de propagandă sau de educație politică, morală, juridică, civică. Dar al unei ideologii și al unei instituții scindate, în conformitate cu structura socială a cetății însăși.

Democrația, în fond, tocmai pentru că nu este anarhie, ci ordine, cere, îndeobște, o știință a exercitării ei. În lipsa unui *partid politic* propriu-zis, în vechea Atenă sofiiști democrați, într-un fel *il suplineau* în funcția sa ideologică.

Democrații, fie și pentru faptul că reprezentau pe cei mulți, puteau să vorbească prin aceștia în numele *omului generic*, sau cel puțin nu numai din perspectiva unui om strict determinat istoric. De aceea aveau o mai mare deschidere antropologică și, mai mult, tindeau să orienteze și morala și politica și pedagogia socială către antropologie. Bunăoară, socotind că *virtutea* se învață, sofiiști făceau mai mult decât să-și justifice rostul, căci dacă nu creau la discipoli niște deprinderi morale, civice, atunci ce mai rămânea din opera lor pedagogică? Sofiiști *demos*-ului voiau să refacă *umanitatea* în conformitate cu un ideal în care virtutea unea toate valorile, apte să dea realitate omului în contextul hegemoniei poporului. Așadar, întreprinderea lor, nu era simplu teoretică. Și nu crea un model abstract de umanitate și nu avea ca scop o construcție teoretică, ci încerca o recondiționare a omului. Umanismul lor, poate fi socotit cel dintâi umanism în ordine istorică. „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor sunt, că sunt, a celor ce nu sunt, că nu sunt” – spunea **Protagoras din Abdera** (480 – 410 î.d.Hr.), tipul sofistului din prima generație. Despre el și alți reprezentanți importanți ai sofisticii vom vorbi în prelegerea viitoare.

Nu înainte de a face câteva precizări asupra **umanismului**. Există, nu numai la noi, o gravă criză a umanului, a acelor valori care se constituiau mai demult într-una sau într-alta dintre formele umanismului. Printre imposturile marxiste, aceea a *umanismului socialist* este una dintre cele mai flagrante. Nimic din ideologia ca și din practica marxismului nu justifică pretenția pe care o proclamau cu emfază comuniștii, aceea de a reprezenta umanismul, de a se revendica de a o tradiție umanistă. Un umanism autentic, în sensul său „clasic”, se întemeiază pe o tradiție culturală originară asumată integral. Umanismul clasic pune omul în centrul universului și al tuturor preocupărilor. În centrul gândirii grecești a stat *omul*. După ce o vreme a fost preocupată de originea și substanța universului, gândirea greacă s-a preocupat de problema omului, căreia îi aplică una din cele mai meticuloase chirurgii. La urma urmei tema fundamentală a vieții lui Socrate a fost omul. În *Dialogurile* lui Platon găsim pagini de o nesfârșită dragoste închinată omului, cu slăbiciunile și splendorile lui. Platon și Aristotel nu

au făcut decât să desăvârșească opera celui dintâi umanist elen care a fost Socrate. Poezia elenă și latină, începând cu Homer și terminând cu Proclu sau Boethius, cântă pe nesfârșite game bucuriile și nefericirile omenești. Nu e lipsit de semnificații numele pe care Grecii îl dau universului: *pământul locuit de oameni*. Așadar, pentru elen, spațiul și timpul sunt în funcție de prezența omului. După cum globul este numit pământ locuit, tot așa și timpul nu se socotește decât din momentul în care haosul a devenit cosmos locuit de oameni. Natură și lume sunt orientate spre antropocentrism. În toată plastica și arta greacă predomină figura umană. Omul reprezintă totul, chiar dacă este înfrânt sau moare. Momentul de vârf al umanismului este atingerea acelui grad de armonie dintre bine și frumos, dintre trup și suflet pe care cei vechi o numeau καλοκάγαθία. Nu era vorba de o sinteză ideală abstractă între bine și frumos, ci de efortul susținut pentru obținerea acestei sinteze în om. Ei au concentrat toate cunoștințele lor în direcția formării omului. Grecii au descoperit pentru prima dată în istorie că educația este un proces organic, constructiv și complex. Educația este pentru om ceea ce este forma pe care olarul o dă argilei pentru a plămădi vasul și aceea pe care sculptorul o dă pietrei pentru a face statuia. Dacă în arta plastică, greul trebuia să obțină realizări și performanțe nemuritoare, în viață arta supremă era crearea omului viu. Ei ajunseseră la această convingere că armonia și frumusețea ideală pe care le îmbracă anumite materii plastice pot deveni podoabe integrante ale sufletului omenesc. Omul nefiind numai suflet ci și trup, se cuvine ca și acesta din urmă să fie armonios și frumos.

Chiar și atunci când ne referim la umaniștii Renașterii trebuie să nu scăpăm din vedere că ei își însușeau dubla moștenire a tradiției iudeo-creștine, biblice, precum și a culturii Antichității mediteranee, în speță elino-latine, procedând la o sinteză pentru care, aveau deja în trecut, în trecutul chiar al creștinismului, anumite modele exemplare.

Dar adevăratul umanism nu pretindea doar asimilarea unei tradiții culturale, ci și o deschidere, nu mai puțin originală, către universal. Umanismul este tendința, dacă nu chiar posesiunea unei viziuni totalizatoare a lumii. Această viziune implică multiple corespondențe și analogii; ea își revelează unitatea **în** și **prin diversitate**. Umanismul integral nu este doar o vagă formulă ideologic-propagandistică. El nu se reduce, pe de altă parte, la definirea abstractă a unui presupus „om universal”, concept ce se pretinde izvorât din gândirea greacă. Patosul marxist, vădit în câte o formulă ca „rădăcina omului este în om”, ca și patosul declamator, sentimental, rusesc, din prea des citata exclamație a lui Satin – personaj din piesa de teatru *Azilul de noapte* a lui Maxim Gorki -: „Omul! Ce mândru sună acest cuvânt!”, nu sunt decât **reziduuri retorice** total devitalizate, schimonosite, ale unor vechi și nobile discursuri umaniste. După un mai vechi adagiul umanist, *homo est quodammodo omnia*, omul este într-un anumit fel totul, toate câte sunt pe lume.

Omul-canon, normă a tuturor existențelor, oare ideea aceasta evacua ideea unui *mai-preus-decât-omul*, într-un cuvânt ideea de Divinitate? Toate umanismele moderne, începând cu acela al Renașterii și sfârșind cu pretinsul *umanism marxist*, și-au adus omagiul lor ideii eline de om, ca și conceptului latin de *humanitas*. Acest concept, apărut pentru întâia oară în timpul republicii romane, presupune opoziția între „omul uman” (*homo humanus*) și „omul barbar”. „Omul uman” era romanul care înnobilat prin „virtutea română” încorpora cultura elină. Mai târziu, în epoca renașterii dintre sec. XIV și XVI, umanismul va fi de asemenea o conjugare a moștenirii latine și eline. La o asemenea unire se vor referi și neoumaniștii germani – Goethe, Schiller – la sfârșitul sec. al XVIII-lea.

Ceea ce se uită prea adeseori este că Greul antic la care se referă diversele „umanisme” moderne, al cărui spirit de ordine, a cărui măsură o celebrau umaniștii renașteniști, era o făptură eminentemente religioasă. E de ajuns să citești cu atenție tragediile lui Eschil pentru a pătrunde în pădurea miturilor eline, pentru a întredeschide o paranteză a inițierii în credințele vechilor Greci. Umanismul greco-roman n-a fost niciodată – cum s-a pretins uneori – un fel de raționalism neștiutor de cele divine.

Iar adevăratul continuator al aceluși *homo humanus* al Antichității, dar și cel care a împlinit, a desăvârșit umanismul greco-latin a fost **umanismul creștin**.

Din nefericire acesta pare a nu mai avea nici o legătură cu umanitatea de astăzi care, pierzând legătura cu transcendentul, nu este decât o enormă gură care pronunță, cu emfază și la nesfârșit, Numele Omului. Prosperi, bine hrăniți, liberi (sub raportul deplasării în spațiu) dar slabi de înger, dependenți de confort și de consum, aserviți bunului plac al liberului arbitru, lipsiți aproape cu totul de autonomie în judecățile lor, oamenii de astăzi nu mai sunt noi, nici măcar înnoiți, ci asemenea conservelor cu dată de expirare pe etichetă. Ei riscă să nu se mai poată sprijini pe existența unui suflet, nici al lor și nici al lumii, ei riscă să-și piardă resursele de a mai întemeia tradiții și datini. Amputându-și trecutul pentru a sări mai repede în viitor, descoperă că prezentul nu-i mai poate adăposti, iar viitorul nu există, pentru că și-au pierdut prezența.

II.

RETORI AI ANTICHITĂȚII (1)

Așadar, să ne reamintim că adevăratul fundament al artei oratorice l-au constituit **sofiștii** care, în ciuda reproșurilor ce li s-au adus, au fost niște inovatori, promovând un tip original de cultură umană, cea dintâi aspirație către o cultură universală. Acești magicieni ai cuvântului – **Protagoras, Prodicos, Gorgias și Hippias** – aveau drept scop pregătirea cetățenilor pe calea învățaturii și a autoeducației, prin metode pedagogice de o reală sistematizare, contrabalansând astfel importanța care se acorda moștenirii genetice. De asemenea, ei critică vehement concepția aristocratică a virtuților, conform căreia talentul există și se perpetuează doar în familiile de nobili, oamenii de rând neavând acces la acest „dar divin”. Preocupările lor pentru lingvistică și stilistică, înclinația spre speculații și digresiuni, care i-a condus la abilități deosebite în crearea de „piese” cu subiecte fictive, pe un teren al ambiguității și al echivocului, toate acestea au avut drept consecințe o nouă orientare a sistemului retoric, ce începe să-și merite din ce în ce mai mult renumele de „ars” sau „scientia scientiarum”. Școala sofiștilor este prima care inițiază un studiu intensiv al retoricii, și tot ea constituie într-un prim moment în care putem vorbi de o atitudine critică față de comunicarea orală. Atenția se îndreaptă de la efectul imediat al discursului meșteșugit de poeți spre tehnicile de compunere ale rostirii. Mai târziu, Platon, este cel care va face distincția dintre discursul poetic și discursul în proză. Trecerea de la discursul rostit la teorie este direct influențată de raportul dintre oralitate și scris. Însă primul pas în dezvoltarea unei adevărate teorii asupra discursului aparține sofiștilor. Aceștia vor studia cu interes mecanismele discursului și vor face o adevărată profesiune din aplicarea practică a cercetării lor.

Sofiștii au fost, de altfel, primii profesori de retorică la Atena. **Protagoras din Abdera** (485 – 411 î.d Hr.) a rămas în istorie prin cunoscuta sa maximă – *Omul e măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt, pentru că sunt, a celor ce nu sunt pentru că nu sunt* – care reprezintă un fel de etalon spiritual al concepțiilor sale despre om, ca centru al propriei sale existențe. Relativismului implicat în această frază i se asociază și sublinierea valorii personalității umane. După interpretarea dată de Platon sensul ar fi: omul poate judeca toate

problemele bazându-se doar pe propriul său intelect. Adevărul și relativa opinie coincid. Discipolii filosofului au dat însă principiului un alt sens, transferându-l în câmpul etic și justificând orice acțiune a omului, care își poate stabili singur valorile morale, fapt care justifică egoismul și amoralismul. Așadar după unii, sensul celor spuse de **Protagoras** ar fi că rațiunea umană constituie principalul instrument de cunoaștere a lumii. După alții, mai aproape de adevăr, **Protagoras** socotește că unica sursă a cunoașterii o constituie simțurile omenești, diferite de la individ la individ. Drept urmare realitatea apare în chip divers diferiților oameni, încât despre aceleași lucruri oamenii pot avea păreri diferite și chiar contradictorii. Mai mult, același individ poate percepe în mod diferit același lucru, în raport cu starea, variabilă, a organelor sale senzoriale în diverse momente ale existenței lui. În sfârșit, cum înseși lucrurile lumii înconjurătoare se află în continuă devenire, simțurile nu pot furniza oamenilor, în decursul timpului, date identice despre aceleași lucruri. De aici **Protagoras** deducea că nu există adevăruri statornice și general valabile despre lume, că despre același lucru se pot face afirmații diametral opuse, la fel de adevărate din punctul de vedere al subiectului cunoscător și că, deci, constituirea științei, ca ansamblu coerent de adevăruri universale și permanente, este cu neputință. Reflexul acestor enunțuri teoretice a fost unul extrem de important în planul vieții publice: în dezbaterile politice se poate susține – cu egală îndreptățire – orice punct de vedere, că ceea ce pentru unul este adevărat poate fi, pentru altul, fals, și invers. Și tot astfel, sub aspect etic, orice comportare este justificată în raport cu morala individuală a fiecăruia. Era mai degrabă un mod de a suspenda planul oricărei etici. Este extrem de important de reținut acest moment pentru înțelegerea acuzelor ce vor fi aduse ulterior sofistilor în ceea ce vom numi *conflictul cu filosofia*, al cărui prim reprezentant va fi Socrate care, va aduce în prim plan criteriul etic.

Prieten cu Pericle și cu Euripide, **Protagoras** a fost însărcinat de orașul sicilian Turii să redacteze legile cetății, prilej cu care a enunțat conceptul modern de pedeapsă ca mijloc social preventiv de intimidare a celorlalți, iar nu de răzbunare sau expiație rituală. El propovăduia o „știință a vieții practice”. După propriile lui cuvinte învățătura lui era „sfatul cel bun” (*eúbulia*) pentru a-ți putea conduce bine casa, iar în ceea ce privește treburile publice, ele „se tratează prin arta cuvântului”. Este autorul a două lucrări, *Antilogiile* și *Arta de a discuta (Arta respingerii)*.

Metoda dialectică promovată de **Protagoras** presupune că în orice problemă există doi poli (teza – antiteza, lauda – blamul). Pe baza acestor două teze puteau fi găsite argumentele necesare atât pentru sprijinirea, cât și pentru respingerea lor.

Protagoras a fost de trei ori la Atena, cea din urmă oară când Platon avea 16 ani, și când șederea acolo i-a fost fatală. Învinuit de ateism (se spune că ar fi spus în introducerea la *Despre zei* - cartea sa pierdută în întregime: „Despre zei, eu nu pot să știu dacă există, nici dacă nu există, nici care este forma lor. Căci numeroase sunt obstacolele care stau în fața științei mele: invizibilitatea zeilor și scurtimea vieții omenești”), expulzat sau condamnat la moarte pentru impietate, **Protagoras** este nevoit să fugă, dar în drum spre Sicilia naufragiază și moare în valurile mării. Deși din citatul de mai sus reiese că el nici nu atestă dar nici nu contestă existența zeilor, mărturisind că abținerea sa vine nu din cauze subiective ci obiective (invizibilitatea zeilor și scurtimea vieții omenești), acuzația de impietate a rămas în epocă, iar mai târziu avea să fie perceput chiar ca ateu. Bunăoară, Eusebiu de Cesareea, din perspectivă creștină, avea să observe în lucrarea sa în 15 cărți *Pregătirea evanghelică (Praeparatio evangelica*, XIV, 3,7) „reputația de ateist” a lui **Protagoras**. Totuși, nu se poate vorbi de un ateism protagorian, dat fiind că nu avem de-a face cu o negare a existenței zeilor. Abținerea sofistului din Abdera este în legătură directă cu motivul omului ca măsură a tuturor lucrurilor. Căci suspendarea judecății vine din neputința omului de a măsura o existență anume. Or, cum

el este măsură pentru tot ceea ce intră în orizontul său, ceea ce nu poate fi măsurat, din punctul nostru de vedere, are sau nu existență, de bună seamă, dar nu știm nici că are, nici că nu are. În aparență am putea spune că avem de a face cu un agnosticism, dar în realitate este vorba doar de o îndoială metodică. Să reținem în fine că Protagoras s-a aplecat cu precădere asupra a 4 aspecte ale retoricii: *argumentarea, dezbateră, gramatica și dicția*.

Am mai putea aminti aici preocupările pentru ritm și structura frazei ale lui **Thrasymachos**. Arta sa retorică s-a apropiat de studiul *ornamentației discursului*.

Orator faimos în lumea greacă, filosof și retor, **Gorgias** (485-380 î.d.Hr.) a fost trimis de orașul său – Leontinoi din Sicilia – ca ambasador la Atena, unde a pledat în discursurile sale pentru înțelegere, unire și pace în cetățile grecești. Călătorind în întreaga Grece, a dat lecții în schimbul unor remunerații importante, lecții solicitate de tineretul de elită al cetăților. Este autorul unui manual de retorică – *Tehné retoriké* – în care, considerând că limbajul nu poate exprima și comunica decât ceea ce este exterior nouă, așadar că limbajul este independent și autonom, pune un accent deosebit pe stilul „ornamentat”. El aduce această inovație bogată în urmări: folosirea conștientă a consonanțelor lingvistice cu scopul obținerii unor efecte poetico-muzicale. Retorica devine astfel o stilistică, o tehnică literară. Simetria frazelor ritmate prin construcții binare, sublinierea antitezei prin asonanțe și rime, folosirea abundentă de metafore, elocutiunea²⁵ insinuantă produceau efecte pe care le obținuse până atunci doar poezia. Elocința începe să concureze poezia în mod deliberat. Puțini au fost aceia care s-au putut sustrage cu totul influenței noului curent stilistic, și mijloacele pe care le-a introdus au fost folosite de-a lungul întregii Antichități. **Gorgias** este primul maestru al elocvenței pompoase și deci al prozei artistice antice. Aceasta a produs de-a lungul secolelor o abundență de stiluri diferite. Fără cunoașterea istoriei ei, nu s-ar putea înțelege literatura antică.

Momentul apariției lui **Gorgias** este momentul în care proza prinde să se constituie, desprinzându-se de particularitățile prozatorilor ionieni și ale tragicilor. **Gorgias** era veșnic preocupat să caute cuvinte rare și strălucitoare și un număr sporit de figuri de stil. El a fost cel dintâi care a dat exemplu de întrebuițare a unor membre de frază ce corespund (*parisa*), de cuvinte care corespund în locuri determinate în două fraze (*paromoia*), de cuvinte care au un sfârșit asemănător (*homoioteleuta*), sau cuvinte care au un început asemănător (*homiocatartica*). Toate aceste invenții precum și multe altele pe care Dionisios din Halicarnas le numește *figuri ale lui Gorgias*, au produs la timpul lor o delectare, dar ulterior aveau să fie repudiate. Unii vor condamna utilizarea exagerată a figurilor de stil, multe inventate chiar de el, precum și construcția frazei după un sistem antitetic excesiv. Alții, dimpotrivă, se vor declara admiratori a unora din operele sale scrise în fraze scurte, armonioase, cu un număr egal de silabe, cu antiteze studiate, adeseori ritmate, cu asonanțe sau rime interioare, socotindu-l pe **Gorgias**, *creatorul prozei artistice grecești*. Este autorul a numeroase discursuri declamate – inițiind genul encomiastic - dintre care amintim: *Olimpicul, Pythicul, Elogiul lui Ahile, Discursul funebru, Elogiul Elenei*. Iată câteva fragmente din ultimul:

Cuvântul e un crai puternic, mic și prizărit la trup, în stare să săvârșească isprăvile cele mai dumnezeiești: să curme frica, să înlăture durerea, să stârnească voioșia, să-ntețească mila...

Este adevărat, avem de-a face cu termeni căutați și, în genere, cu un mod de exprimare bombastic – încărcat de apropieri și contraste deopotrivă violente – dar aceasta nu trebuie să ne împiedice să prețuim cum se cuvine acest „elogiu al cuvântului” pe care mulți îl socotesc

²⁵ Elocutiune = 1. fel de exprimare a ideilor, a gândurilor. • (ret.) alegerea și dispunerea cuvintelor într-un discurs. 2. parte a retoricii care tratează problemele de stil.

primul din istoria culturii europene. Cu gândul poate la propria sa virtuozitate, **Gorgias** – unul din retorii cei mai sărbătoriți ai vremii sale – exaltă aici puterea de persuasiune a graiului îndeobște și a graiului artistic îndeosebi, farmecul decurgând din fericita potrivire a unor sunete încărcate de noimă.

Farmecul dumnezeiesc pricinuit de cuvinte e aducător de plăcere (hêdoné) și izbăvitor de suferință; strecurată în suflet odată cu părerea de ea prilejuită, tăria lui a desfăt-o [pe Elena], a împăcat-o, ba a și schimbat-o parcă magic. Din farmec și magie s-au desprins două meșteșuguri, amăgiri pentru suflet și ispite pentru credință...

Hêdoné este țelul nemijlocit al oricărei forme de artă, după mărturia unanimă a creatorilor și a teoreticienilor antici. Această desfătare a fost dintru început comparată cu un soi de vrajă – *thelxis* – și cum vom vedea că se spune în continuarea fragmentului acestui text. Cele două meșteșuguri sunt după toate probabilitățile poezia și proza. În orice caz este limpede că **Gorgias** atribuia elocinței – și deci prozei îndeobște – o putere de seducție și o capacitate de a crea iluzia întru nimic mai mici decât cele recunoscute *poeziei*.

Să ne întoarcem puțin în timp și să ne amintim de observațiile primilor gânditori asupra limbii și a forței magice a cuvântului, pe care însuși Homer a subliniat-o de mai multe ori, ca poet. Aceste observații își au punctul de plecare în concepțiile poporului, care, pretutindeni, a văzut în cuvinte ceva mai mult decât o imagine a lucrurilor sau un mijloc de comunicare. Forța incantatorie manifestată în descântece, în cântece de leagăn, în formule sacramentale, păstrate chiar și după ce și-au pierdut orice rezid semantic, blestemele, jurămintele, ca să nu mai vorbim de vraja poeziei, au reținut atenția primilor gânditori, și înainte ca sofistii să fi cercetat cuvântul în sine, ca simplă vocabulă, literatura consemnase valoarea taumaturgică a cuvântului. Procesul de laicizare a gândirii grecești n-a reușit să șteargă de la început concepția originii supranaturale a poeziei, dar pe măsură ce în declarațiile poetilor rolul Muzei scade, poezia nemaifiind simplu dicteu, ci rezultat al colaborării inspirației cu efortul conștient al autorului, forța miraculoasă a cuvântului devine o forță naturală, care trebuie studiată ca atare și folosită rațional în diferitele împrejurări pe care le oferă viața.

Un punct de plecare îl oferă ceea ce azi numim „emoția estetică”. Ei bine, **Gorgias**, în acest pasaj celebru, enumeră calitățile miraculoase ale cuvântului care, deși are un trup mic, este un suveran atotputernic, capabil să oprească panica, să alunge durerea, să sporească mila și să producă bucurie. Mânuită cu abilitate, această forță determină ieșirea auditoriului din starea de indiferență în care logicul își păstrează rolul de conducător, și îl supune unei „vătmări plăcute”, al cărei efect este acceptarea unei „înșelăciuni” de tip special. Este vorba de o înșelăciune artistică, care n-are nimic peiorativ, fiindcă poezii, în dorința de a se disculpa de astfel de acuzații, invocasera de mai multe ori faptul că și zeii știu să creeze multe reprezentări false, care au caracterul realității.

Este știut că prima modalitate de expresie a gândirii filosofice a fost versul și că proza apare mai târziu, fiindcă implică existența unui climat intelectual mult mai evoluat. Nu se poate spune cu precizie cine a scris pentru prima dată în proză, dar este sigur că în sec. VI, când Homer și Hesiod erau supuși unor critici metodice și necruțătoare, proza era deja folosită de unii dintre filosofi, și îi avem în vedere aici pe Heraclit din Efes, Anaximandru, Anaximene ș.a.m.d. Apariția prozei poate însemna și un protest împotriva poeziei atât de înșelătoare și atât de incompetentă în materie de știință și morală. Așadar proza, spre deosebire de poezie reflecta grija pentru exactitatea științifică care se poate dispensa de forma specifică poeziei, de ornamentele ei, care învăluie nu dezvăluie ideea, tocmai pentru că aceasta e falsă. Astfel s-a produs o spargere a unității logosului și o frână în calea prozei de

artă. Acest fenomen avea să preocupe mai cu seamă prima generație de sofști. Una dintre realizările lor a fost **restabilirea unității logoului** căci, grație lor, *proza devine și modalitate de artă*, iar retorica preia și cercetarea poeziei ca artă a cuvântului. Or, meritul principal în această privință îi revine lui **Gorgias**, care definește poezia ca „logos metrificat”, iar proza ca „logos fără metru”. Nu întâmplător, **Gorgias** este și primul mare artist al prozei grecești și, așa cum s-a remarcat adesea, de numele lui se leagă ideea de stil personal pe care o sugerează verbul *γοργιάζειν* = *a se exprima ca Gorgias*, precum și o serie de termeni și categorii ale stilisticii.

Gorgias este primul care propune o teorie coerentă asupra structurii discursului și a rolului său în sfera cunoașterii. Stilul său este marcat de teoria momentului oportun (*χαιρός*), doctrină ce vizează întreaga organizare a discursului, stilul și conținutul său. În acest caz *χαιρός* reprezintă adaptarea discursului la diversitatea situațiilor reale, cu implicații profunde în psihologia auditorului și vorbitorului. Două sunt conceptele fundamentale ale doctrinei comunicării la **Gorgias**: *λόγος* și *χαιρός*, concepte care mai târziu vor servi ca elemente importante în dezbaterile asupra poziției față de retorică la Platon și Aristotel. *Λόγος* – ul lui Gorgias implică în primul rând o relație de putere între vorbitor și auditor. Puterea *λόγος* –ului este illogică. În mod paradoxal, *λόγος* – ul este considerat de inspirație divină. El are și o putere psihologică, deoarece inspiră o nouă stare în sufletul celui ce ascultă. *Λόγος* – ul este determinat în acest caz de câteva caracteristici, pe care teoriile retorice de mai târziu le vor prelua în cadrul discuției privind statutul filosofic al retoricii:

1. *λόγος* – ul deține o putere magică, trezind în sufletul oamenilor *iubirea de semeni* (*φιλανθρωπία*).

2. *λόγος* – ul se definește ca putere (*δύναμις*) care, prin intermediul fascinației (*γοητεία*), induce opinii noi în suflet, modificând voința celui ce ascultă și producând *amăgirea* (*ἀπάτη*).

Doctrina lui Gorgias trebuie înțeleasă aici în ansamblul manifestărilor sale (atât poetice, cât și retorice). Datorită acestei doctrine a *λόγος* –ulu, neputința cunoașterii – teză fundamentală a gnoseologiei lui Gorgias – este surmontată prin puterea imaginativă a cuvântului, care transformă orice cunoaștere într-o cunoaștere în care se construiesc în mod natural relații, locuri comune, conexiuni. Cele două teze fundamentale ale teoriei lui Gorgias, referitoare la capacitatea persuasivă a discursului, vor face carieră în teoretizările ulterioare asupra retoricii:

1. *λόγος* – ul este *putere* (*δύναμις*) conducătoare a sufletului, dar și forță organizatoare a gândirii;

2. *χαιρός* –ul (momentul oportun) semnifică o calitate fundamentală a discursului: adaptarea subiectului la circumstanțe; astfel, chestiunea luată în discuție va fi, după caz, dreaptă sau nedreaptă, nobilă sau rușinoasă, avantajoasă sau lipsită de utilitate.

Restabilirea unității logoului și introducerea în problematica respectivă a ideii de emoție estetică legată de noțiuni ca „încântare magică”, „înșelăciune artistică”, „vătămare plăcută”, fac ca actul retoric, deci și cel poetic, să fie axat pe o reconversie psihologică a logicului, care în terminologia consacrată se numește *πιδανόω*, adică a da credibilitate unui enunț sau unei teze. În acest fel retorica devine o *psihagogie*, așadar o *conducătoare de suflete*, căreia îi revine obligația de a folosi, pe lângă argumentația propriu-zisă, și incantația, seducția prin „splendoarea discursului”. Aceasta nu numai pentru că ținta ei este adeziunea la o opinie verosimilă sau plauzibilă, ci și pentru motivul că vorbirea este de multe ori mai mult prilej de artă în sensul modern al termenului decât mijloc de comunicare. Ca urmare, se naște ideea adăugării unui *plus* ce se adaugă comunicării propriu-zise pentru a întări „adevărul” nu

îndeajuns de evident ca să fie acceptat fără discuție, sau pentru a clătina și respinge „adevărul” care i se opune. Acest *plus* este cerut și mai mult când în vorbire accentul nu mai cade pe comunicare și argumentare, ci pe ceea ce **Gorgias** numea „încântare”, „producerea bucuriei” sau „vătămarea plăcută”. Implicațiile estetice ale retoricii se definesc tocmai prin această idee de *adăugire*, de *plus*, grație căruia *gnoseologie* și *psihologie*, *ratio* și *oratio*, *cunoaștere* și *artă* se înmănunchează în vederea aceluiasi scop.

Aceeași virtute o are puterea cuvântului asupra întocmirii sufletului, pe care o au leacurile asupra întocmirii trupurilor. Așa cum, dintre leacuri, fiecare e bun să alunge din trup anume sucuri – de unde unele sunt bune să pună capăt bolii, altele capăt vieții – tot astfel, dintre cuvinte, unele au înduioșat, altele au desfătat, altele au înfricoșat, altele au îmbărbătat pe ascultători, altele au pus stăpânire pe suflete ca și cum le-ar fi descântat și vrăjit.

Este interesant că în acest fragment **Gorgias** anticipează oarecum procesul sufletesc, pe care – în considerațiile sale asupra tragediei – **Aristotel** – îl va numi „curățirea” sau „purificarea pasiunilor” (*catharsis*). **Aristotel** indică *purificarea* ca fiind condiție expresă a dezvoltării spirituale a omului: *Tragedia – spune el – suscitând milă și teamă operează o purificare proprie unor astfel de emoții*; sau despre muzică spune astfel: *Trebuie să întrebuițăm muzica nu pentru o singură utilitate, ci pentru mai multe: pentru educație, purificare și în al treilea rând pentru amuzament, distracție și relaxarea tensiunii sufletului*. Prin urmare, Aristotel găsește că tragedia și muzica au amândouă o acțiune purificatoare, deși pot avea și alte acțiuni. Concepția despre *κάθαρσις* derivă în fapt dintr-o concepție mai generală și care urcă prin Platon până la Democrit, a unui tratament homeopatic (ὁμοιον πρὸς ὁμοιον). Pentru tragedie acesta constă în tratarea temperamentului mai mult sau mai puțin emotiv al spectatorului, prin emoții provocate.²⁶ Să zăbovim puțin asupra acestei sintagme – *κάθαρσις* – și să o privim din perspectivă creștină. Așadar, spectatorul grec, participant la tragedia ce se înfățișa la teatru, avea convingerea că poate ajunge la o înțelegere deplină, dincolo de care, după dezvoltarea întregii acțiuni, nu mai există nimic. Orice amănunt ascuns era de natură malefică. Spectatorul grec se purifica prin *catharsis*, trecând de la rău la *cunoașterea* răului în cadrul aceleiași naturi umane.

Creștinul dobândește certitudinea cunoașterii în momentul în care are revelația că existența sa limitată prin natură se află de fapt integrată într-o alta, superioară, infinită, căreia îi seamănă așa cum se înrudește partea cu întregul. Această cunoaștere de tip apofatic²⁷ are tendința de a ieși din materialitatea lucrurilor. Apofaticul menține vie dorința omului de a depăși existența materială și limitată, în cealaltă existență, de care este atras prin chipul și asemănarea după care a fost creat. Creștinul se află pe o cale suitoare continuă, asemenea ceremonialului liturgic. În timpul acestuia, sacerdotul rostește rugăciuni de întărire și *curățire* (termen folosit de altfel și de către **Aristotel**). Miza este transformarea materiei în spirit, adică a pâinii și vinului, în trupul și sângele Domnului. Avem de-a face cu o transformare mistică. Orice transformare poartă în sine un semn al tainei, apasă greu, iar omul, la fel, nu se desprinde fără durere de partea lui trupească, de existența sa anterioară spre a se apropia de palierul cel mai de sus al spiritului pe care epicleza îl propune, având la originea ceremonialului un adevăr istoric. În *schimbarea (metanoia)* minții omenești licăresc irizările luminii divine, ascensiunea ceremonialului liturgic absorbindu-ne asemenea unei tornade

²⁶ În ceremoniile orgiace, entuziasmul provocat de dansurile rituale vindeca în același mod delirul religios inspirat de zeu.

²⁷ Modalitate de cunoaștere, prin negare și înaintare, proprie lui Dumnezeu, Care rămâne necunoscut și necuprins în ființa Sa transcendentă. Din cauza misterului inefabil al „esenței” Sale personale, Dumnezeu nu poate fi cunoscut după modul cunoașterii realităților lumii create, adică prin afirmare, folosind conceptele și categoriile de **timp** și **spațiu**. Apofatismul preferă să afirme ceea ce nu este Dumnezeu, mai degrabă decât ce este. (din gr. *apofasis* – *apophatikos* = *negație*, *prin negație*).

înspre “teologia nespusei tăceri”. Pe acest drum al urcuşului spiritual creştinul nu mai are timp să fie spectator; el se amestecă în această rugăciune de mari proporţii, o rugăciune comună, cea mai impresionantă formă de laudă adusă de oameni Divinităţii. Prin rememorarea vieţii lui Iisus, *teodrama* liturgică îl transformă pe credinciosul veacului nostru – participant la ceremonial – în contemporan al existenţei pământeşti a Mântuitorului, şi, mai mult chiar, în “interlocutor” în cadrul procesului complex de comunicare actualizat de ritual.²⁸

Prodicos din Cheos sau **Prodicos din Iulis** (n. aprox. 465, 460 î.d.Hr.) şi **Hippias din Elis** (sec.V î.d.Hr.) manifestă un interes special pentru probleme de semantică şi morfologie, abordând în lucrările lor un stil pedant cu nuanţe de afectare şi excesivă căutare a formei, în defavoarea conţinutului. **Prodicos** este unul din dintre sofistii cei mai reputaţi în epocă, admis cu deferenţă chiar şi de intolerantul Aristofan care, în piesa sa *Norii*, pune în gura Corului următoarea aserţiune:

*Urechea noastră n-am plecat
La vreun sofist din cei de acum
Din cei prea ocupaţi cu cerul
Cel mult doar lui Prodicos numai
Acestuia pentru ştiinţa-i
Şi capul lui atât de bun.*

Interesului arătat de **Prodicos** limbajului, avea să-i acorde atenţie Platon în dialogul intitulat *Protagoras*. În acest dialog avem de-a face cu un **Prodicos** adept al echilibrului:

...nici tu, Socrate, să nu ceri cu acribie prea mare scurtimea răspunsurilor..., dar nici Protagoras, la rândul său, să nu se avânte în cuvântări ca pe o mare, cu toate pânzele întinse şi cu vânt prielnic din spate, pierzând pământul din loc, ci amândoi să ţineţi calea de mijloc.

Ceea ce avea probabil în vedere **Prodicos** era adecvarea discursului la faptă, aşadar supunerea cuvântului faţă de aceasta, căci ce altceva decât un mijloc al dreptei raţiuni şi al dreptei acţiuni este cuvântul? Sofistul, de aceea pretinde *exactitate* (dar n-o transformă într-un scop în sine) şi, totodată, *libertate* (dar nu prin nesocotirea lucrului). „Calea de mijloc” exprimă, poate, cel mai exact, concepţia lui **Prodicos** despre cuvânt, care, altceva decât fapta sau lucrurile numite, nu este altceva în absolut.

Dacă îi dăm crezare lui Platon, **Prodicos** s-ar fi aplecat stăruitor asupra cuvintelor, pretinzând oricui o ştiinţă exactă a *sensurilor*. De aici preferinţa lui pentru distincţii şi sinonimii consemnată de un alt mare împătimit al cuvântului bine folosit:

Îmi pare că ai dreptate, Critias. Căci martorii la asemenea dezbateri trebuie să fie imparţiali, dar nu indiferenţi, ceea ce nu este acelaşi lucru; trebuie să fie imparţiali şi nu

²⁸ Într-o concepţie raţionalistă, filosofia a ajuns să deosebească trei grade ale purificării: purificarea, perfecţia umană, perfecţia ultimă sau divină. Ultimele două se referă la o purificare extremă care vizează purificarea chiar de formele inteligibile. Despre această purificare ultimă iată un pasaj semnificativ din Plotin: *Sufletul trebuie să fie degajat de orice formă, dacă vrea ca nimic să nu-l împiedice să fie luminat şi plin de natura primă. Astfel, după ce s-a eliberat de toate lucrurile exterioare, sufletul se va întoarce în întregime spre ceea ce este cel mai intim în el şi nu se va lăsa atras de nici unul din obiectele care-l înconjoară. Ca răpit, în entuziasm, în linişte deplină, în solitudine, neînclinându-se în vreo parte, neaplecându-se nici asupra lui însuşi, imobil şi, pentru a spune aşa, devenit imobilitatea însăşi nemaifiind lucrurile frumoase, ci depăşind lucrurile frumoase, depăşind chiar şi corul virtuţilor, ca acela care a pătruns în interiorul sanctuarului după ce a lăsat în urma lui toate statuile din naos, care, la ieşirea din sanctuar, devin primul spectacol după spectacolul din interior, şi după ce minunea s-a făcut, nu cu o statuie, nici cu o imagine, ci cu Fiinţa însăşi. Aşadar, καθαρισμός în ultima fază înseamnă purificarea de orice formă inteligibilă, de frumos, chiar de virtute, ceea ce este cea mai înaltă virtute şi care este Fiinţa în ea însăşi, purtătoare de Adevăr, de Frumos şi de Bine.*

indiferenți, fiindcă se cuvine să prețuiască mai mult pe înțelept decât pe ignorant. Ceea ce vă cer vouă, Protagoras și Socrate, este ca să vă puneți de acord pentru a **discuta** între voi, iar nu pentru a vă **disputa**. Discuția opune prieteni, ea se pune sub semnul bunei voințe, în timp ce disputa așează față în față ca adversari, dușmanii. Voi oratorii aveți dreptul la **stima** noastră, dar nu la **lauda** noastră; căci **stima** este, în sufletele noastre, liberă de orice înșelătorie, pe când, **lauda** adesea este mincinoasă. În acest timp, noi auditorii avem **satisfacție**, iar nu **voluptate**, căci prima ne aduce bucurie intelectuală, or plăcerea este a celor trupești.

Pentru a întregi portretul oarecum sumar al lui **Prodicos** să adăugăm că în prelegerile sale a dezbătut și probleme legate de originea religiei. El afirma că religia s-a născut din sărbătorile și riturile agrare, oamenii divinizând lucruri care le erau practic necesare vieții lor și transformând în zei oameni care făcuseră descoperiri folositoare lor.

Desigur că în evoluția **artei retoricii** un element decisiv l-au jucat instituțiile publice ale vremii.. Principalele organe ale conducerii Atenei sunt *arhonții*, *adunările* și *tribunalele*. Afacerile judiciare erau de două feluri: *private* și *publice*. În, ceea ce numim noi astăzi, procese civile sau comerciale, fiecare din părți era obligată să-și apere singură interesele. Dar cum obținerea câștigului de cauză trebuia asigurată, cetățenii aflați în proces și care nu aveau ușurința vorbirii au apelat la experți în practicile judiciare. Așa s-au născut meseriile de *logograf*²⁹ și *synegoros*³⁰. Lungimea discursului era fixată de la început și măsurată prin clepsidră.

După Corax și Tisias, care au fixat în linii mari teoria **elocinței judiciare** și după ce sofistica a adus o largă contribuție în acest domeniu, învățându-i pe greci să argumenteze, lui **Antifon** îi revine sarcina de a ordona discursul împărțindu-l în cinci părți distincte: *exordiu*, *prokataskenē*, *narația*, *probele* și *epilogul*.

Socotit primul orator judiciar al Greciei, **Antifon** (în unele cazuri scris **Antiphon**) **din Rammus**, (a cărui biografie o găsim în *Viețile celor zece oratori* a lui Plutarh), fiu al lui Sofilos, se naște în anul 480 î.d.Hr., făcând parte dintr-o familie de aristocrați aflată în strânse legături cu partidul aristocratic atenian. Astfel se explică de ce **Antifon** a contribuit la răsturnarea pentru scurtă vreme a regimului democratic. Îndată ce Partidul democratic a revenit la putere, **Antifon** a fost acuzat de înaltă trădare și condamnat la moarte în anul 409 î.d.Hr. Chiar dacă personalitatea și opera sa prezintă importanță mai cu seamă pentru *istoria dreptului* (cele dintâi pledoarii scrise și referindu-se la procese de omor), vom zăbovi puțin asupra a două aspecte elocvente care ne interesează.

Să ne reamintim mai întâi construcția pledoariei judiciare, structurată pe trei părți stabilită de către **Corax** și **Tisias**: **exordiul** (începutul), **agonul** (argumentarea) și **epilogul**, structură pe care **Antifon** o lărgeste la cinci părți: **exordiu**, **prokataskenē**, **narația**, **probele** și **epilogul**. Funcția îndeplinită de **prokataskenē** era aceea de a pregăti pe auditori, cu alte cuvinte de a-i aduce într-o stare de spirit propice celui care vorbește și deci, ostilă adversarului. Uneori **prokataskenē** consta într-o discuție juridică în care acuzatul căuta să stabilească ilegalitatea procedurii. Alteori **prokataskenē** consta într-un expozeu și un comentariu al legilor pe care se fonda urmărirea. În fine, în toate cazurile enumerate rolul îndeplinit de **prokataskenē** era acela de a obține favoarea judecătorilor.

Al doilea aspect se referă la o informație uluitoare furnizată de **Plutarh** în *Viețile celor zece oratori*, o informație nu atât de relevantă din punct de vedere biografic, cât mai cu

²⁹**Logograf** = avocat care, în schimbul unei remunerații, redacta discursuri care erau debitate de clientul respectiv.

³⁰**Synegoros**-ul își oferea concursul pentru una din părți, fiind direct interesat. Acuzatul sau acuzatorul vorbea numai de formă iar apoi, cu consimțământul judecătorilor, interevenea **synegoros**-ul.

seamă pentru modernitatea anticilor. Ei bine, aflăm aici că printre scrierile lui **Antifon** (o *Techné rethoriké*, o *Culegere de exordii și epiloguri*) găsim o *Artă a combaterii neurasteniei*, care este comparabilă remediilor de care se folosesc medicii în tratarea răului fizic. Se pare că în Corint, el ar fi deschis un cabinet și, făcând să circule niște prospecte, aducea la cunoștința tuturor că era în posesia unor mijloace în stare să vindece pe oameni de dureri recurgând la limbaj, fiind de ajuns ca pacienții să-i spună de unde vine răul pentru ca el să li-l ia.³¹ Dincolo de această valoare „taumaturgică” pe care **Antifon** o atribuie cuvântului, trebuie amintit că el gândea cuvântul ca pe o parte constitutivă a relației dintre *eu* și *lume*, singura modalitate de a-l înțelege exact. Altfel, doar ca nume dat de eu sau dimpotrivă, ca făcând parte din lucruri ca mărimea, culoarea, forma, cuvântul este de neînțeles. În genere, ca mai toți sofștii, **Antifon** are conștiința a ceea ce separă natura de convenție. Faptul este observabil în „filosofia limbajului”, dar apare în deplinătatea lui în „filosofia politică”, înălțată pe distincția devenită aproape loc comun în epocă, dintre *convenție* (ca lege omenească) și *natură* (ca lege naturală). Distincția dintre convenție și natură și punerea vieții umane sub semnul celei dintâi determină, ideea egalității tuturor oamenilor, greci sau „barbari”, stăpâni sau sclavi, a egalității lor prin condiție chiar. Bunăoară, ca natură toți oamenii sunt egali „...fie că sunt barbari sau greci. Respirăm la fel aerul și mâncăm folosindu-ne de mâini...”. Prin urmare discriminările, pentru că de așa ceva vorbește **Antifon**, discriminările deci, fie ele etnice sau sociale țin de o convenție și, în consecință, așa cum s-au ivit pot să și piară, trebuie chiar să piară.³²

Între oratorii al căror profil a fost exclusiv juridic îl mai putem aminti pe **Andocide** (n. 440 î.d.Hr.) caracterizat de opulența discursului și gustul pentru lux ce i-a coordonat de altfel întreaga viață, o viață ce a decurs sub pecetea agitației, a plăcerilor și a intrigilor politice. Discursurile sale „Împotriva lui Alcibiade”, „Asupra întoarcerii în patrie”, „Despre mistere” (cea mai mare aderență al public) dezvăluie înclinația sa către artificii și prețiozitate stilistică. Implicat în anul 415 î.d.Hr. într-o celebră afacere cu caracter politic și religios – mutilarea statuilor din Halicarnas³³ – **Andocide** este arestat și închis împreună cu rudele sale și cu mulți cetățeni ai Atenei. Scapă doar prin denunțarea altora și apoi imediat este silit să ia calea exilului în Cipru, apoi în insula Samos. Toată viața lui va sta sub semnul acestui accident biografic, încercând să se apere de această trădare. Desigur, aceasta nu l-a împiedicat cu nimic să se îmbogățească din comerț.

„Dacă oratorul s-ar limita să convingă, **Lysias** ar fi perfecțiunea întruchipată, căci nu are nimic inutil, nimic căutat – seamănă mai mult cu un izvor limpede, decât cu un fluviu puternic” – scrie retorul latin Quintilian, aproape cinci veacuri mai târziu, în *Despre instituțiile oratorice*, despre cel ce avea să dobândească reputația de „cel mai mare logograf al Atenei”. Stilul său delicat și șlefuit, farmecul coloritului simplu și natural, precum și armonia nestudiată a frazei, excelând în proprietatea expresiei și în puritatea limbii, cu înclinație spre minuțiozitatea detaliului pictural – sporind astfel gradul de verosimilitate – și mai ales arta de a instrui prin narațiune au constituit caracteristicile discursului său. Antichitatea a cunoscut

³¹ Jean Paul Dumont, un editor al textelor sofștilor, vorbește despre Antifon ca „inventator al psihanalizei” (J.P. Dumont – *Les sophistes. Fragments et temoignages* – Paris, P.U.F., 1969, pag. 161).

³² Este evident în acest caz o perfectă contradicție între originea aristocratică, traseul biografic al autorului și aceste afirmații. Acest fapt, ca și confuziile existente în *Viețile celor zece oratori*, au dus pe cercetători la concluzia că există cel puțin doi „Antifoni” în epocă: Antifon oratorul și Antifon sofștul.

³³ Așa numita „afacere” a mutilării hermeșilor (hermelor), stâlpi cu imaginea zeului Hermes, aflați în Atena, la răscrucele de străzi. Aproximativ concomitent este pornit și un alt proces împotriva celor ce vor fi profanat Misterele de la Eleusis. Într-o vreme în care se milita mai mult ca oricând pentru întărirea unității poporului și când era mai multă nevoie de acesta, orice atac, indiferent din ce parte va fi venit, împotriva zeilor tradiționali, a zeilor cinstiți în Atena, putea să aducă tulburări religioase, și prin ele la tulburări politice. De aceea apărarea credințelor tradiționale însemna pentru liderii demos-ului evitarea unor situații problematice în ordine politică.

peste 230 de astfel de discursuri ale lui **Lysias** (n. 440 – 380 î.d.Hr.). Nouă ne-au ajuns doar 35 dintre acestea din care amintim: „Împotriva lui Eratostene”, „Împotriva lui Diogheiton”, „Pentru apărarea lui Manthiteos”, „Împotriva negustorilor de grâu” ș.a.m.d. Chiar dacă viața nu l-a scutit de experiențe dramatice (pierderea fratelui său – Polemarchos, arestat în stradă și obligat să bea cucută³⁴ fără nici un fel de judecată prealabilă, numai pe temeiul averii și a sentimentelor democratice) vom vedea că în discursul său „Împotriva lui Eratostene” – acuzat ca fiind vinovat de moartea lui Polemarchos, **Lysias** izbutește să fie necruțător, dar totodată păstrând un stil de eleganță al argumentației. La fel în „Împotriva lui Diogheiton” unde, de astă dată pentru un client aflat într-un proces de tutelă, discursul lui **Lysias** se caracterizează printr-un patetism sobru și finețe psihologică. Argumentare lui **Lysias** nu este un edificiu savant, cu combinații variate și impresionante, caracteristic oratorilor de mai târziu. **Lysias** este în schimb un abil mânuitor al detaliului și un excelent portretist.

Isaios este considerat retorul grec din epoca romană a literaturii grecești deosebit de apreciat pentru claritatea, precizia și eleganța stilului. Despre **Isaios** cei vechi spun că ar fi fost elevul lui Socrate și profesorul lui Demostene a exercitat meseria de logograf, calitate în care între anii 389 – 353 î.d.Hr., a compus 64 de discursuri și diverse lucrări de retorică. A fost socotit superior lui **Lysias** prin arta sa de a argumenta și de a interpreta legile. Dacă **Lysias** îi este superior prin imaginație și o grație particulară a formei, **Isaios** are mai mult dinamism, un stil mai energic și mai hotărât. Capodopera lui este discursul *În legătură cu moștenirea lui Chiron* rostit evident într-un proces de succesiune.

Spre deosebire de **discursul cu caracter judiciar** menit să fie rostit în fața unei instanțe judiciare sau de **discursul politic**, menit să fie rostit de pe o tribună în fața Adunării poporului și a Consiliului, **discursul demonstrativ** sau **epideictic** este destinat să susțină o cauză sau să combată o teză, îmbrăcând câteodată o formă paradoxală, plină de ostentație și de fast.

În această artă specifică pe care a dus-o la desăvârșire a excelat mai presus de oricine **Isocrate** (436-338 î.d.Hr.), cel pe care Cicero l-a numit *magister oratorum omnium*. Despre **Isocrate** se spune că avea pentru retorică aproape un cult, considerând elocința deasupra poeziei. Inovator în acest domeniu el promovează *lauda* sau *elogiul* contemporanilor pe care în discursul *Panatenaic* îl îmbină cu discuția politică. **Isocrate** nu este însă un inovator doar în materie de subiect, ci și în materie de stil. Deși vocabularul întrebuințat de el este unul aflat la îndemâna tuturor, **Isocrate** izbutește să scoată efecte noi, selecționând cu prudență sinonimele, ținând cont de resursele limbii, de condițiile impuse de raționament, ca și de exigențele auditive. Așadar, el nu este preocupat numai de expresivitatea cuvintelor, ci și de sonoritatea lor, de numărul și cantitatea silabelor. În comparație cu **Lysias**, **Isocrate** este mai măsurat în alegerea mijloacelor, iar față de Gorgias (al cărui sistem antitetic pare nu odată excesiv), fraza lui **Isocrate** se desfășoară amplu, împărțită în diviziuni (numite *cola*), care-și au o ritmicitate a lor. Stăpânind toate tainele compoziției, fraza se desfășoară în voie nestingherită, urmând către o țintă pe care nu o vestește, dar care se lasă ghicită.

Paradoxal, **Isocrate** avea o sănătate șubredă la care se adăuga o timiditate accentuată și o voce slabă „calități” care-l făceau inapt pentru o carieră politică. Discipol al Prodicos și Gorgias, iar mai apoi și al filosofului Socrate, **Isocrate** a îmbrățișat în cele din urmă meseria

³⁴ După căderea Atenei în anul 404 î.d.Hr. și terminarea războiului peloponezic, sistemul democratic atenian s-a prăbușit iar spartanii au instaurat un guvernământ condus de 30 de oligarhi, între care se numărau Teramene, Critias (unchiul filosofului Platon) și Charicles. După ce l-a început au avut un comportament moderat, ulterior ei s-au dedat la acte de cruzime asasinând 1500 de ateniени prin pedeapsa otrăvirii cu cucută – *pinein to koneion*).

de logograf, pe care a exercitat-o vreme de 12 ani. Departe ca aceasta să-i satisfacă veleitățile, **Isocrate** fondează în jurul anului 395 î.d.Hr. o școală de retorică devenită celebră și numită de Cicero „calul troian” pentru că sub auspiciile acesteia s-au dezvoltat multe personalități marcante precum oratorii Licurg, Isaios și Hiperide sau istorici precum Ephoros și Teopomp. Isocrate propune o diviziune clară a discursului: **1.exordiu; 2.digresiuni, narațiuni; 3. dovezi; 4. epilog, perorație.** El își expune programul în discursul intitulat *Împotriva sofștilor* care din păcate s-a păstrat trunchiat. *Discursul Panegiric* (380 î.d.Hr.) inaugurează perioada cea mai strălucită din cariera lui și alături de întreaga sa activitate pedagogică atrage interesul unor capete încoronate ale vremii precum Evagoras și Nicocles, regi ai Ciprului, Arhidamos – regele Spartei, Filip al Macedoniei, câțiva doar dintre cei ce la acea vreme arătau un interes crescând pentru treburile politice.

Idealul politic al lui **Isocrate** viza unirea tuturor elenilor, era să pornească o expediție comună împotriva barbarilor din Asia, respectiv împotriva împăratului Persiei. Dar această coalitie o vedea sub realizându-se sub egida unui puternic dinast, astfel că va sugera lui Filip – regele Macedoniei că e în interesul ambelor părți să smulgă barbarilor prosperitatea de care aceștia se bucurau. Alți retori ai vremii, Demostene, Licurg și Hiperide, situându-se în „tabăra” opusă, resping ideea unei expediții împotriva barbarilor, cerând o rezistență împotriva lui Filip, temându-se că alianța acesta ar fi răpit independența cetățitorilor – state grecești.

Preocupările politice ale lui **Isocrate** n-au fost niciodată rupte de idealul lui de educație, astfel că și în *Discursul Panegiric* ilustrul retor atrage atenția asupra importanței decisive pe care o are arta retoricii în reușita socială și întâietatea ateniană în acest domeniu:

...cetatea noastră vedea că soarta este atât de capricioasă, încât adesea în treburile omeniești cei înțelepți nu reușesc, iar cei mărginiți obțin succese și că arta de a compune discursuri frumoase, refuzată spiritelor mediocre, este un dar rezervat spiritelor alese. Tot în privința aceasta, dacă unii trec drept instruiți, iar ceilalți drept neînvățați, ei se deosebesc unii de alții mai ales prin această artă. Ea a mai observat că cei care din prima copilărie au avut parte de o educație liberală nu se fac cunoscuți nici prin curaj, nici prin avere, nici prin alte avantaje de acest fel, ci devin vestiți mai ales prin discursurile lor și că această artă este semnul cel mai sigur al educației noastre și că, în sfârșit, cei înzestrați cu talentul de a vorbi au influență nu numai în cetățile lor, ci se bucură de cinstire chiar și din partea altora. Cetatea noastră în ceea ce privește filosofia și elocința, s-a situat de multă vreme în fruntea celorlalte cetăți, așa încât discipolii ei au devenit profesorii altora și Atena a făcut ca numele de eleni să fie mai curând un simbol al unei civilizații decât să reprezinte un neam. În felul acesta numele de eleni se cuvine mai degrabă atribuit celor ce au privilegiul de a se împărtăși din darurile culturii elene decât acelor care sunt de origine eleni...

De altfel chiar programul școlii lui **Isocrate** nu s-a mulțumit să transmită elevilor numai precepte de retorică, ci le da și o formație generală, solidă. Așa cum și discursul *Asupra schimburilor de bunuri* ne dă puțință înțelegerii nu numai a idealurilor sale pedagogice, ci ne conturează în același timp pe retorul conștient de momentul politic pe care-l trăia și care-și ia misiunea nu numai de a da pildă viitorilor oratori, cât mai ales de a contribui la formarea unor cetățeni aleși. Apărut în anul 354 î.d.Hr., așadar când **Isocrate** avea 82 de ani și pricinuit de constatarea că mulți oameni aveau idei greșite asupra caracterului, ocupațiilor și învățământului său, discursul *Asupra schimburilor de bunuri* este cel mai lung din toate discursurile lui **Isocrate** și poate fi împărțit în două. Ceea ce este interesant pentru prima parte este că oratorul aseamănă discursurile sale mai mult cu compozițiile însoțite de muzică și ritm, decât cu discursurile rostite în fața tribunalelor. În cea de-a doua parte, constatând că numai lipsa culturii intelectuale la contemporani a făcut cu puțință criticile ce i se aduc,

Isocrate expune propriile sale păreri asupra educației, păreri exprimate și în alte discursuri anterioare.

Scopul educației nu este de a învăța pe discipoli virtutea, căci spiritul de măsură și dreptatea nu pot fi inspirate cuiva care nu le are în chip natural. Cu toate acestea, preocuparea pentru morală nu trebuie să lipsească din educație; trebuie să urmărească numai ce este cu putință și să se realizeze un oarecare ideal de înțelepciune practică. Omul educat este acela care în toate împrejurările, după o părere justă, găsește calea cea mai bună de urmat; el se poartă bine cu toată lumea, nenorocirea nu-l răpune, succesul nu-l amețește și are un suflet liniștit și o judecată dreaptă. Iar singurul mijloc de educație este **cuvântul**. Cuvântul este oglinda sufletului în care se reflectă calitățile bune sau rele ale fiecăruia. Limbajul fiind imaginea gândirii, a vorbi bine înseamnă a gândi bine, așadar în aceasta stă puterea educatoare a cuvântului:

Aproape că în tot ce am născocit, numai cuvântul este acela care ne-a îngăduit să ducem lucrurile la bun sfârșit. Căci cuvântul a statornicit ce este drept și ce este nedrept, ce este rău și ce este bine, și dacă n-ar fi existat o demarcație între aceste două noțiuni, n-ar fi fost cu putință să locuim unii lângă alții. Cu ajutorul cuvântului dovedim vinovăția celor vicleni, iar pe cei buni îi lăudăm. Prin cuvânt educăm sufletele celor neînvățați și punem la încercare inteligența. Căci noi socotim că vorbirea aleasă este semnul cel mai sigur al unei judecăți drepte. Un cuvânt adevărat care dovedește respectul legii și dreptății este imaginea unui suflet bun și în care te poți încrede. Cu ajutorul cuvântului noi discutăm chestiunile controversate și cugetăm asupra lucrurilor necunoscute, căci argumentele cu care convingem pe alții sunt aceleași de care ne folosim atunci când cugetăm. Noi numim buni oratori pe cei ce pot să vorbească înaintea mulțimii și socotim buni sfătuitoari pe cei care în diferite probleme chibzuiesc în sinea lor în chipul cel mai nimerit. Dacă trebuie să vorbim pe scurt despre puterea cuvântului vom constata că nimic din ceea ce a zămislit gândul omului n-ar putea exista dacă n-ar fi cuvântul. Cuvântul este călăuza tuturor faptelor și gândurilor noastre și cei care au mai multă judecată cu atât mai mult știu să se folosească de cuvânt.

Pentru a se impune unui auditoriu cât mai numeros și pentru a obține succes, un orator trebuie nu numai să-și aleagă pentru discurs un subiect frumos, ci se cuvine ca, sprijinindu-se pe virtute, să inspire auditoriului și încredere în cinstea sa. Fără îndoială că înzestrările naturale ale fiecăruia au și ele un rol însemnat, însă virtutea este o condiție neapărat necesară succesului. Astfel concepută, elocința nu este o vorbărie zadarnică, ci forma cea mai înaltă a culturii intelectuale, ea este o filozofie cu atât mai mult cu cât această filozofie are un scop practic: învață pe om să se conducă în viață și pregătește cetățeanul pentru viața politică.

Momentul este unul extrem de important. Avem de-a face cu una din cele mai importante consecințe ale confruntării dintre demos și aristocrația gentilică ateniană. Natura nemaifiind preocuparea primordială a filosofilor, problemele legate de om și societate devin dominante, iar dintre ele, ceea ce a capacității ființei umane de a-și depăși condiția impusă de natură va fi obiectul unor ample dispute. Adepții tradiției contestau perfectibilitatea individului obișnuit în care natura n-a sădit calități esențiale cum a sădit în cei de neam. Sofiștii vor pleda împotriva acestei concepții, susținând rolul pe care îl are educația în desăvârșirea fiecărui individ. Pe cale de consecință apar tot mai multe discipline noi, iar numărul cetățenilor care vor să învețe sporește pe măsură ce victoria demosului se consolidează. În acest climat sofiștii reabilitează practic vechiul termen σοφία (*sophia*), repunând în circulație accepțiunea inițială de *abilitate înăscută* sau *dăruită de zei*, dar mai ales *dobândită prin exercițiu*. În acest fel, sofistul se opune atât matematicianului cu veleități strict științifice cât și filosofului, mai mult amator de înțelepciune decât posesor al ei.

Opoziția dintre știință și înțelepciune pe care au provocat-o filozofii în încercarea lor de a discredita poezia, cunoaște o fază nouă, mult mai complicată, dat fiind că rivalitatea se exercită acum mai cu seamă în domeniul atât de important al educației. Sofistul-retor nu se vrea doar un simplu profesor de elocvență. El tinde și la formularea unui ideal de viață anexând scopului său imediat, εὖ λέγειν – *bene dicere*, pe εὖ ζῆν – *bene vivere*, ceea ce intra în competența filosofilor.

Cu **Isocrate**, retorul se separă de sofist și, întrucât se prezintă și ca un profesor de virtute, își atribuie și titulatura de filosof, momentul acesta fiind considerat de mulți ca punct de plecare al umanismului european. Cu aceasta retorica încalcă domeniul filosofiei tocmai în punctul cel mai sensibil, căci propunând *viața activă* împotriva *vieții contemplative* – pentru care militau filozofii, retorii își atrag, aproape pentru totdeauna, ura înverșunată a acestora. Și unii și alții doreau o „ameliorare” a omului, dar retorii țineau să facă din el și o ființă puternică, temută de concetățeni, grație teribilei arme care este elocvența, căci prin ea oratorii reușesc să condamne la moarte, la confiscarea averii și la exil, exact ca tiranii, pe toți cei care le stau în cale. Această adaptare a educației la condițiile de viață caracteristice pentru democrația antică nu era pe placul filosofilor, care voiau să facă din om un fel de sihastru în lumea ideilor.

Adversitatea filosofilor pentru retorică era mult mai puțin comodă decât am fi înclinați să credem astăzi, dat fiind că ei dispuneau de o oarecare organizare – aceea a sectelor –, fapt care implica aderență, mai mult sau mai puțin disciplinată, la o doctrină, continuitate aproape asigurată și eficacitate sporită în polemici. Retorii lucrau „de unul singur”, căci aveau în vedere interese strict personale, fapt care nu excludea rivalitățile individuale și concurența propriu-zisă. Întotdeauna, retorii s-au mândrit cu independența lor, pe care au pus-o în antiteză cu dependența caracteristică membrilor sectelor filosofice.

Rivalitatea dintre retori și filosofi în materie de educație reproduce, pe un palier superior, vechea concurență dintre filozofie și poezie. Dacă în primă fază filozofii reprezentau **noul** intransigent, iar poeții **vechiul** care încearcă să supraviețuiască, de data aceasta filozofii reprezintă acea pătură care înțelege că vechea ideologie și-a trăit traiul, ca și clasa socială respectivă, dar consideră că excesele acestor **ultras**, care sunt retorii, vor dăuna ordinii stabilite. Despre această „ceartă” a retoricii cu filosofia și cum se reflectă ea în scrierile lui Platon sau Aristotel vom vorbi în curând. Deocamdată să vedem ce a însemnat în epocă, **discursul politic**³⁵ al uneia dintre cele mai ilustre figuri ale retoricii antice, **Demostene**.

III.

RETORI AI ANTICHITĂȚII (2)

Discursurile politice ținute în fața marilor adunări ale poporului, având un caracter net politic și urmărind să ducă la decizii luate prin vot constituie cea de a treia categorie a elocinței, **elocința politică**, într-o împărțire – reamintim – aleatorie.

Cel mai de seamă reprezentant al acestui tip de discurs – și când spunem aceasta nu avem în vedere doar antichitatea elenă ci toate veacurile de până acum – este **Demostene** (384

³⁵ Această împărțire a elocinței (*judiciară, demonstrativă și politică*) este departe de a fi una fixă, genurile nefiind în acest caz forme preexistente asemenea unor tipare.

– 322 î.d.Hr), cel despre care Cicero avea să declare entuziasmat și deopotrivă patetic că este „aproape însăși legea existenței”. Rămas orfan de tată de la vârsta de 7 ani și jefuit de către tutori de averea pe care i-o lăsase tatăl său, **Demostene**, ajuns la majorat, îi dă pe aceștia în judecată. Pentru a-și putea susține singur procesul în fața tribunalului, **Demostene** s-a pregătit trei ani cu oratorul și logograful Isaïos, pe care l-am amintit în treacăt prelegerea trecută, cel despre care știm că între anii 389 – 353 î.d.Hr., a compus 64 de discursuri și diverse lucrări de retorică, fiind un specialist al proceselor de succesiune. **Demostene** câștigă procesul, dar își descoperă totodată și o teribilă atracție pentru cariera de orator, asta în ciuda unor defecte naturale de pronunție și a unei voci slabe. Plutarh³⁶, marele istoric, povestește cum fizicul nu l-a prea ajutat pe **Demostene**, *căci de mic era foarte slab și bolnăvicios și, din această cauză, se spune că fiind luat în răs de către copii, a primit porecla batjocoritoare de „batalos”*. *Acest Batalos se spune că era un cântăreț din flaut ramolit și că Antiphanes³⁷ a făcut o mică piesă de teatru, luându-l în batjocură. Alți câțiva amintesc de Batalos ca de un poet, care scria lucruri de desfrânare și de chef*. Se pare însă că aceasta nu era singura poreclă a lui **Demostene**. Pentru firea sa sălbatică și acră fusese poreclit Argos, nume pe care unii poeți îl dădeau șarpelui. Tot Plutarh spune că, după ce a luat lecții de la Satyros³⁸, un actor cu care era prieten, pentru a putea exersa **Demostene** a construit un repetitor subteran, *care se păstrează și în timpurile noastre, și coborând acolo în fiecare zi, își modela recitarea și își exercita vocea, ba chiar adeseori făcea aceasta timp de două și trei luni, după ce-și rădea o parte a capului, pentru ca, chiar dacă ar fi dorit cu ardoare, să nu poată ieși de acolo de rușine*. Pentru a-și corecta defectele de vorbire lua pietricele în gură; pentru a elimina ticul nervos de mișcare a umărului, își agăța o sabie care îl înțepa la orice atingere; împotriva vorbirii prea încete și pentru a se obișnui cu zgomotul mulțimii, declama discursurile în fața mării și se închidea într-o peșteră ca să poată studia în liniște. Cu răbdare, tenacitate și curaj reușește să-și corecteze pronunția astfel încât anul 355 î.d.Hr. îl găsește pregătit pentru luptele oratorice și politice.

Adânc devotat democrației, onoarei și prosperității Atenei, **Demostene** a dus întotdeauna o politică adaptată împrejurărilor, având în permanență mai presus de orice serviciul slujirii intereselor patriei sale. A știut să reziste chiar prietenilor, ba chiar s-a despărțit de ei, la nevoie. Având o idee înaltă despre rolul pe care țara lui era chemată să-l joace, a căutat prin toate eforturile s-o înalțe, iar devotamentul lui nemăsurat l-a făcut să lupte cu delăsarea concetățenilor săi, ca de altfel și cu aceia care întrețineau această delăsare. În această luptă el a etalat o retorică inegalabilă, discursurile sale fiind de un înalt nivel moral, recunoscut de cele mai alese spirite ale antichității. Contribuția sa în lupta pentru salvarea patriei sale nu a putut fi egalată de nici un om politic.

Demostene a trăit vremurile când Filip, regele Macedoniei, amenința libertatea Greciei, scump câștigată în luptele grele duse împotriva perșilor. Erau timpurile când, la Atena, poporul moleșit de viață ușoară și lipsit de energie nu voia război; partidul păcii în frunte cu Eubul, Focion și Eschine, socotea că eventuala dominație a lui Filip nu putea fi decât binefăcătoare pentru greci și îl susținea așadar pe Filip; de partea cealaltă, partidul național, în frunte cu **Demostene**, Hiperide și Licurg, îndemna pe greci să se unească cu toții și să lupte împotriva lui Filip, pentru păstrarea libertății. Cariera politică a lui **Demostene** cunoaște trei mari perioade:

³⁶ **Plutarh** - scriitor grec, n.aprox.50 d.Hr – 125 d.Hr; autor al unui mare număr de tratate împărțite în două categorii: *Opere morale* și *Viețile paralele*.

³⁷ **Antiphanes** – unul din cei mai productivi scriitori comici ai comediei noi, a trăit în sec. III î.d.Hr., și din fragmentele care s-au păstrat de la el se constată că avea un verb deosebit de acid cu care ridiculiza multe din viciile contemporanilor.

³⁸ **Satyros** – actor cu oarecare notorietate în epocă și care prin arta lui atrăsese atenția lui Filip, regele Macedoniei.

(1) **351-340 î.d.Hr.**, când în calitate de orator al opoziției, el combate partidul păcii care era la putere (perioada marilor sale discursuri politice *Filipicele* și *Olinticele*);

(2) **340-338 î.D.Hr.**, când este șeful partidului aflat la putere și pregătește lupta împotriva lui Filip;

(3) **după 338** când după lupta de la Cheronea, în urma venirii pe tron a lui Alexandru cel Mare și a ruinării Tebei, **Demostene**, aparținând partidului învins se ocupă numai de combaterea atacurilor dușmanilor săi. În cele din urmă este acuzat pentru corupție și condamnat la o amendă pe care nu o poate achita astfel încât este nevoit să se exileze. După moartea lui Alexandru cel Mare (323 î.d.Hr.) este chemat și se întoarce la Atena în triumf. Anul următor însă (322 î.d.Hr.) după ce aproape întreg teritoriul grecesc este cucerit de macedoneni, **Demostene** este silit să se exileze. Urmărit de soldații generalului macedonean Antipatros, fuge în insula Calauria, se adăpostește în templul lui Poseidon unde se otrăvește. Avea 62 de ani. De la el ni s-au păstrat 61 de discursuri, atât politice cât și juridice. Cele mai importante discursuri politice sunt cele trei *Filipice* (denumirea vine de la Filip al II-lea, regele Macedoniei) și tot atâtea *Olintice* (denumirea vine de la cetatea grecească Olint), precum și *Discursul asupra situației din Chersones*.

Plutarh, în *Viața* ce a consacrat-o acestui titan al elocinței din toate vremurile, insistă asupra faptului că **Demostene** nu și-a improvizat discursurile, deși era în stare să vorbească și fără pregătire, dar convins că se află înregimentat în lupta pentru apărarea libertății patriei sale, el nu voia ca faptele decisive pentru viața poporului atenian să se desfășoare la voia întâmplării. Discursurile lui **Demostene**, deși îndelung elaborate, nu erau citite, ci învățate pe dinafară și este de presupus că redactarea lor definitivă s-a făcut după ce au fost pronunțate.

Ceea ce frapază în discursurile lui **Demostene** este stilul direct, limbajul simplu, cultivând în același timp paradoxul și sentimentele de mânie și ură împotriva adversarului, reușind să depășească rigorile impuse de tehnica retorică. Iată cum îl caracterizează Cicero: *Este în el atâta vigoare, atât de încheșat este totul, are, aș spune mușchii atât de încordați, evită într-adevăr tot ce este inutil, încât nu poți găsi că îi lipsește ceva, sau că are prea mult.*

Mai întâi, atenieni, voi nu trebuie să vă lăsați descurajați de situația actuală, nici chiar dacă ar apărea foarte apăsătoare. Căci ceea ce a cauzat nenorocirile voastre în trecut, poate deveni motivul cel mai bun pentru speranțe în viitor. Cum se explică aceasta? Situația voastră este atât de rea fiindcă voi, din nepăsare, n-ați întreprins la timp cele necesare; desigur, în cazul în care situația voastră ar fi rămas la fel de rea, chiar dacă voi v-ați fi îndeplinit toate datoriile, n-ar mai fi fost nici o speranță de a fi îmbunătățită. (Filipica I, 2)

Așadar, iată cum **Demostene** face afirmația paradoxală că ceea ce le-a adus atenienilor nenorocirea până atunci, le va putea aduce pe viitor salvarea. **Demostene** rezolvă paradoxul astfel: salvarea atenienilor rezidă în ei și numai în ei; este destul să aibă voință, căci atunci răul se va transforma în bine iar nenorocirea în fericire și succes. *Exordiu*³⁹ lui **Demostene** este aproape întotdeauna concis și el atrage și canalizează pe dată atenția auditoriului:

Atenieni, dacă vi s-ar fi propus un nou subiect spre dezbateră, eu aș fi așteptat până când cei mai mulți dintre oratorii care obișnuiesc să se urce la tribună și-ar fi expus părerea;

³⁹ Să ne reamintim mai întâi construcția pledoariei judiciare, structurată pe trei părți stabilită de către **Corax** și **Tisias**: **exordiu** (începutul), **agonul** (argumentarea) și **epilogul**, structură pe care **Antifon** o lărgeste la cinci părți: **exordiu**, **prokataskené**, **narația**, **probele** și **epilogul**.

și dacă unele lucruri din cele spuse m-ar fi mulțumit, aş fi păstrat tăcerea, iar dacă nu, atunci aş fi încercat să-mi exprim și eu părerea. Dar fiindcă și acum s-a nimerit ca să fie supuse spre cercetare lucruri asupra cărora aceștia și-au spus deseori cuvântul mai înainte, nădăjduiesc că mă veți ierta, dacă mă voi ridica eu cel dintâi la tribună. Într-adevăr, dacă sfaturile lor din trecut ar fi corespuns nevoilor noastre, n-ar fi trebuit ca acum voi să deliberați din nou. (Filipica I, 1)

Apoi de obicei oratorul expune clar și precis ideile esențiale din discursul său, având continuu în vedere concluzia pe care o relevă din când în când. Această situație impune oratorului să recurgă la o serie de perorații înainte de perorația finală, care este totdeauna gravă, scurtă, poruncitoare. (EXEMPLIFICARE OLINTICA a II-a)

Desigur, ceea ce se poate reproșa lui Demostene este lipsa sentimentelor duioase, a milei, a afecțiunii, în general a mijloacelor prin care se provoacă lacrimile asistenței. Demostene pune accentul mai cu seamă pe mânia și ura împotriva adversarului decât pe mila pentru victimă. În acest sens este elocventă caracterizarea pe care i-o face Dimitrie Gusti: *Dimosten când vroește a răscula pe atenieni asupra lui Filip nu este mai mult orator, dară un general înflăcărat, un rege părinte al poporului său, un profet al soartei națiunii sale, un geniu scutitoriu patriei sale; el în puterea cuvântului le împlă inimile de teroarea sclăviei și face ca de departe să se audă vuietul lanțurilor pe care tiranul Macidoniei le aduce.*⁴⁰

În ultimul său mare discurs, *Pentru coroană*, Demostene trece în revistă întreaga lui viață, explicându-se astfel nu numai în fața atenienilor ci și în fața posterității. E un bilanț zguduitor, cu accente de mare dramatism în care arată că în ciuda tuturor strădaniilor sale, cade răpus, victimă a trădătorilor și a sorții. Discursul a fost rostit în anul 330 î.d.Hr., în fața tribunalului împotriva lui Eschine – la rândul-i un mare orator – care era invidios că s-a propus acordarea unei coroane din aur lui Demostene, în ciuda faptului că acesta fusese practic înfrânt, iar partidul macedonean susținător al păcii dobândise preponderența în Atena. Eschine a acționat în judecată pe Ctesifon, cel care propusese acordarea coroanei lui Demostene pentru virtutea lui și mai ales pentru ca el să nu înceteze ca, prin discursurile și faptele sale, să contribuie la binele cetății. Decernarea acestei coroane trebuia să se facă în teatru în timpul serbărilor Dionysiace. Procesul a fost pierdut de Eschine, iar Demostene, care a rostit acest discurs considerat o capodoperă a elocinței antice, și-a primit coroana. Eschine a fost amendat cu 1000 de drahme (amendă pe care nu a putut s-o achite) și, lovit în creditul său politic și în drepturile sale de cetățean, s-a exilat voluntar pentru totdeauna la Rhodos, unde a deschis o școală de retorică, devenită celebră. Aici el își începu lecțiile, după cum se spune, citind amândouă discursurile despre coroană și dând dreptate adversarului său. Cuvintele de condamnare a perfidiei lui Eschine răsună până astăzi, îndemnând la un examen adânc al conștiinței față de datoria împlinită:

Aceste considerații, Eschine, mă fac să cred că, punând la cale acest proces, ai vrut să te fălești oarecum cu discursurile și vocea ta, nicidecum să ceri pedeapsă pentru vreo faptă rea. Căci, Eschine, nu elocința oratorului este un lucru de preț și nici tonul vocii sale, ci faptul că nutrești gânduri și sentimente aidoma cu cei mai mulți ca și faptul că urăști și iubești pe aceia pe care și cetatea îi urăște sau îi iubește. Cel care este însuflețit de astfel de simțăminte, acela va vorbi totdeauna cu dragoste pentru patrie, iar cel care lingusește pe aceia din partea cărora patria prevede o primejdie pentru ea, nu se sprijină pe aceiași ancoră ca cei mulți și nu așteaptă scăparea din același loc.

⁴⁰ Dimitrie Gusti – *Ritorică pentru tinerimea studioasă* – Ed. științifică și enciclopedică, Buc., 1984, pag.54.

Istoria însă l-a judecat aspru pe Demostene (cu un destin tragic la urma urmei) validându-i talentul oratoric mai presus de orice îndoială, în schimb contestându-l ca om politic. Dacă în prima jumătate a secolului al XIX-lea a fost privit ca un martir al libertății grecești⁴¹, în a doua jumătate a secolului, o dată cu schimbarea opticii asupra rolului și operei săvârșite de Filip și de Alexandru, judecata lui Demostene a îmbrăcat forma unui rechizitoriu sever. O dată pentru totdeauna istoria a dat dreptate lui Filip și lui Alexandru, căci idealul întrevăzut de Demostene cu privire la orașul-cetate era un ideal vechi și depășit în comparație cu statul elenistic întezărit și realizat de regii macedoneni. Grandioasa realizare a lui Alexandru cel Mare de extindere a orașului-cetate și de difuzare a civilizației grecești, până și dincolo de fruntariile Indiei lasă în umbră opera săvârșită de Demostene. Căci dacă privirile cuceritorilor macedoneni erau ațintite spre viitor, acum Demostene era socotit că privea mereu spre trecut. Obiectivul urmărit de el se reducea la Atena, și nu îmbrățișa destinele elenismului. Așadar, în ciuda patriotismului său arzător și a unui mare orator, istoria a hotărât că destinul politic al Demostene rămâne unul lipsit de amplitudine.

Adversarul politic neînduplecat al lui Demostene, **Eschine** (n. 390 î.d.Hr.), din pricina situației sale familiale modeste n-a putut primi în copilărie și în tinerețe educația fiilor din familiile înstărite. Astfel că nu a beneficiat de roadele unei educații solide și a unei formări spirituale care să-i însușească respectul vechilor tradiții, cultul strămoșilor, dragostea pentru patrie. Cultura, cât a avut, o datorează tatălui său Atrometos (fost atlet, soldat mercenar) care în ultima parte a vieții a deschis o școală de gramatică. **Eschine** și-a câștigat existența mai întâi ca grefier al unor funcționari inferiori, apoi ca actor – îndeletnicire către care îl îndrepta vocea lui frumoasă. Legăturile sale cu lumea politică l-au făcut apoi să poată obține numirea ca grefier al Adunării poporului. Bazându-se pe cele trei discursuri care au rămas de la el – *Împotriva lui Timarh*, *Asupra ambasadei necredincioase* și *Împotriva lui Ctesifon* – exegeții i-au recunoscut unanim talentul oratoric, vocabularul ales, bogat în evocări puternice și-n apostrofe pline de indignare care alternează cu accente de ironie. Chiar dacă ironia a constituit arma sa predilectă, **Eschine** s-a dovedit până la urmă incapabil să-i țină piept lui Demostene care, în discursul său *Pentru coroană*, îl persiflează, numindu-l chiar „statuie frumoasă și tritagonist eminent”, din pricina faptului că vorbea nemișcat, fără gesturi, cu mâna ascunsă sub mantie. (EXEMPLIFICARE „ÎMPOTRIVA LUI CTESIFON”)

Aflat la antipodul lui Eschine, în ceea ce privește grandoarea stilului, **Hiperide** (389-322 î.d.Hr.) este adeptul unui patetism sobru, cultivând deopotrivă și o ironie fină, cu o rară flexibilitate în argumentare, dublată de o coerență și o claritate a ideilor specifice elocinței atice. În privința simplității și a naturaleței stilului **Hiperide** a fost asemănat într-o oarecare măsură cu Lysias și Isocrate. Unii cercetători susțin că s-a numărat printre discipolii lui Isocrate și Platon, deși se născuse într-o familie modestă. În orice caz este în afara oricărei discuții că și-a dobândit o situație prosperă practicând meseria de logograf. **Hiperide** a fost partizanul politic și prietenul lui Demostene, alături de care s-a ridicat împotriva Macedoniei. Cu toate acestea au existat între ei și momente de distanță, când grave neînțelegeri i-au separat. Au fost uniți prin sfârșitul tragic al fiecăruia când, urmăriți de macedoneni, Demostene se refugiază în templul lui Poseidon din Calauria și sfârșește luând otravă, iar **Hiperide** este prins și supus torturilor. În cele din urmă este ucis, după ce el însuși își sfârtecă limba cu dinții ca să nu poată declara nimic. În ciuda unei opere destul de vaste (72 de discursuri după unii, 52 după alții), de la **Hiperide** s-au păstrat 5 discursuri, toate

⁴¹ De altfel inscripția în versuri gravată pe statuia lui în anul 280 î.d.Hr., avea următorul conținut:

*Dacă deopotrivă cu mintea ți-ar fi stat puterea
Niciând Grecia n-ar fi cunoscut robia.*

incomplete. Cea mai mare amploare în sfera de receptare ulterioară o are *Discursul funebru*, descoperit pe un papirus din Egipt.

La greci exista tradiția ca înmormântarea eroilor căzuți în război să se desfășoare cu o deosebită solemnitate. Începând cu sec. IV î.d.Hr., la Atena, la solemnitatea înmormântării eroilor asista întregul popor și un orator anume ales făcea în numele cetății întregi elogiul celor căzuți în luptă. În fiecare an, fie că era război, fie că nu, în Atena se alegea oficial un orator. Pentru anul 323 î.d.Hr., oratorul ales oficial a fost **Hiperide**. Era anul în care Atena și întreaga Grece au făcut supremul efort pentru recâștigarea independenței și libertății, pornind războiul împotriva generalului macedonean Antipatros, pe care îl asediază în cetatea Lamia din Tesalia. Asediul a ținut mult, în cursul său Leostene – conducătorul grecilor - fiind rănit mortal, alături de alți compatrioți. Pe acești viteji, morți în *războiul lamiac*, în cursul anului 323 î.d.Hr., și pe Leostene, generalul lor, îi laudă **Hiperide** în *Discursul funebru*, considerat de către criticii antici drept o capodoperă a elocinței. Trebuie să nu scăpăm din vedere ceea ce subliniam la un moment dat în prelegerea trecută și anume că odată cu sofistii, retorica preia și cercetarea poeziei ca artă a cuvântului. În cazul lui **Hiperide** ne aflăm în situația în care elocința ținea locul poeziei. În locul poetului care orbise odinioară la mormântul lui Ahile, acum conducerea democratică a Atenei încredința această sarcină oratorului. Alegerea acestui orator era un act însemnat de care se ocupa Senatul, cel ce lua uneori decizia printr-o deliberare care ținea două zile.

Dacă citim astăzi *Discursul funebru* al lui **Hiperide**, vom avea surpriza să găsim suficiente motive și teme de inspirație pentru o meditație de o surprinzătoare puritate creștină a ideilor, o meditație care oricând ar putea fi rostită bunăoară, la Praznicul Înălțării Domnului, când sărbătorim Ziua Eroilor. (EXEMPLIFICARE *DISCURSUL FUNEBRU*).

Poate că cele mai sugestive cuvinte referitoare nu atât la importanța operei lui Demostene și a lui Hiperide cât mai cu seamă pentru calitățile oratorului în genere, le găsim într-o lucrare datând de pe la mijlocul veacului I d. Hr., al cărei autor a rămas anonim, „Tratatul despre sublim”⁴²:

Întrunind cele mai desăvârșite calități ale oratorului cu adevărat născut pentru sublim: tonul maiestuos, însuflețirea, bogăția, istețimea, iuțeala și, la momentul hotărâtor, avântul și vehemența până la care nimeni nu se poate ridica, fiindcă, după cum spun, a strâns laolaltă toate aceste calități, ca pe niște daruri trimise de zei – căci omenești nu ni-i îngăduie să le numesc – de aceea, cu însușirile pe care le are și chiar cu acelea pe care nu le are, el biruie pe oratorii tuturor timpurilor, înmărmurindu-ne parcă cu tunetele și trăsnete sale. Și mai ușor ai putea să îți ochii deschizi la strălucirea fulgerelor, decât să înfrunți uraganul pasiunilor sale.

Desigur am mai putea aminti cu totul în treacăt despre existența unor nume ca **Lycurg** (390 – 324 î.d.Hr.), de la care ne-a parvenit un singur discurs – *Împotriva lui Leocrate* – dar care a rămas în istorie mai cu seamă ca un dibaci administrator al finanțelor publice (a procurat fonduri pentru prestigioase lucrări publice precum șantierul naval, arsenalul, teatrul lui Dionysos, gimnaziul), dar și ca cel căruia i se datorează adunarea într-un singur text oficial a operelor celor trei poeți tragici Eschil⁴³, Sofocle⁴⁴, Euripide⁴⁵ sau despre oratori precum

⁴² *Tratatul despre sublim al unui autor necunoscut* – cu un studiu introductiv de C. Balmuș, 1935.

⁴³ **Eschil** (525-455 î.d.Hr.), socotit „părintele tragediei grecești” despre care se spune că a scris 90 de tragedii, obținând de 13 ori laurii victoriei în concursurile dramatice. Din opera lui au rămas patru tragedii – fiecare fiind o parte dintr-o trilogie (*Rugătoarele*, *Cei 7 contra Tebei*, *Prometeu înlănuțit* și *Perșii*) și o singură trilogie completă, de altfel singura transmisă din antichitate – *Orestia*.

Demade (de la care nu ne-a parvenit nimic scris) ori **Dinarh din Corint** – logograf și retor – cunoscut drept un „imitator” lipsit de originalitate, de la care au rămas trei discursuri, dintre care cel intitulat *Împotriva lui Demostene* constituie încă un izvor pentru cunoașterea marelui orator.

Secolul care a precedat moartea lui Alexandru cel Mare (323 î.d.Hr.) este considerat de către mulți istorici ai filosofiei (vezi Émile Bréhier) secolul filosofiei grecești și este totodată, mai ales secolul Atenei. Cu Socrate și Platon, cu Democrit și Aristotel se atinge un moment de apogeu, în care filosofia, sigură de ea și de metodele sale sprijinindu-se pe rațiunea pretinde dreptul de a fi îndrumătoarea universală a omului. Este epoca fondării primelor instituții filosofice care sunt Academia și Liceul.

Pe de altă parte anul morții lui Alexandru cel Mare (323 î.d.Hr.) este socotit de către mulți (printre care și Dionis din Halicarnas – *Judecata asupra oratorilor greci*) un moment de declin al artei cuvântului. În epoca elenistică, în locul oratoriei – socotită *arta de a vorbi discursuri* – înflorește *retorica* – adică *învățătura despre felul cum trebuie să vorbească*. În locul oratorilor apar dascălii de retorică. Evident, fenomenul nu este unul întâmplător, ci este rezultatul condițiilor istorice schimbate, al stingerii luptelor orașelor pentru independență, autonomia iluzorie a cetăților – state elenistice, preocupate de cele mai multe ori de probleme minore, nu mai oferă un teren prielnic dezvoltării elocinței politice și nici măcar celei judiciare.

CONFLICTUL CU FILOSOFIA (1)

ȘOCUL SOCRATE

Veniți cei mai mulți, din alte cetăți grecești (cu alte moravuri, cu alte instituții politice, cu alte credințe religioase și cu alte concepții filosofice) **sofiștii** au sfârșit prin a reprezenta, în marea lor majoritate, un factor de disoluție în viața intelectuală, politică și morală a unei Atene în care trădarea era în floare, unde însăși democrația decăzuse în demagogie și politicianism, bâlciul competiției pentru putere sfârșind prin a dezgusta pe chiar destinatarul acestui spectacol degradant. *Poporul s-a demoralizat* – notează autorul Statului atenian –, *deoarece se înghesuiau să fie aleși mai mult secăturile decât oamenii de ispravă*. Fascinați de însușirile miraculoase ale rațiunii, sofiștii au început prin a-i proclama atotputernicia, dar au sfârșit prin a o discredita. Pentru **sofiști** inteligența umană putea demonstra orice despre același lucru, - teza ca și antiteza, adevărul ca și neadevărul. *Logos-ul*, în dublul său înțeles de cuvânt și rațiune, oferea cheia succesului în orice domeniu – știință, filozofie, politică, justiție, viață cotidiană. Și de vreme ce rațiunea poate orice, omului însuși îi este îngăduit orice. De aici și până la abolirea oricărei reguli morale de conduită în viața publică și particulară în scopul reușitei personale nu mai era decât un pas, pe care **sofiștii** nu au ezitat să-l facă. Închinători, uimiți, la început, ai rațiunii, ei se transformă, până la urmă, în detractori ai ei. Jonglând cu cuvintele și silogismele, sofiștii se compromit pe ei înșiși și, ceea ce este mai grav, ajung să discrediteze rațiunea însăși. În dorința de a se îmbogăți peste noapte din lecțiile de retorică și eristică pe care le predau, mulți dintre ei întreprind adevărate acțiuni publicitare

⁴⁴ **Sofocle** (496 – 406 î.d.Hr.), autor a 123 de opere, dintre care ni s-au păstrat doar 7: *Trahinienele*, *Aiax*, *Filoctet*, *Electra*, *Oedip la Colonos* și – cele mai celebre – *Oedip rege* și *Antigona* (pe care Hegel a numit-o „modelul perfect de tragedie”). Spre deosebire de Eschil, Sofocle nu își scria piesele legate în trilogii, ci prezenta la concursuri (la care a obținut primul premiu de 18 ori), piese separate.

⁴⁵ **Euripide** (480-406 î.d.Hr.), autor a 92 de piese din care ne-a rămas 17 tragedii și o dramă cu satiri, din care cele mai cunoscute sunt: *Hecuba*, *Medeea*, *Alcesta*, *Andromaca*, *Ifigenia în Aulida*.

menite să le aducă cât mai mulți elevi: își etalează în public cunoștințele enciclopedice, fac demonstrații de virtuozitate oratorică și intelectuală, se angajează în dispute de idei spectaculoase. În marile adunări panelenice, ca și la întrunirile populare, țin cuvântări și dizertații pe diverse teme, de la cele mai grave până la cele mai rizibile. Așa ajung să trateze despre bine și rău, adevăr și neadevăr, înțelepciune și nebunie, frumos și urât, dar să și facă bunăoară, elogiul păunului, al viermilor de mătase sau al șoarecilor. Mai degrabă dascăli ai artei de a reuși în viață decât profesori de filozofie, oameni care, cum spune undeva Aristotel, *prețuiesc mai mult să pară înțelepți decât să fie*, sofistii se îngrijeau nu atât de calitatea lecțiilor cât mai cu seamă de sporirea numărului de elevi.

Contraofensiva împotriva sofisticii, declanșată de alergia la scepticism și nihilism moral a spiritului uman, n-a întârziat însă. Ea a avut de la început protagoniști de imens prestigiu precum Socrate, Platon și Aristotel, ceea ce a ocultat vreme de peste două milenii recunoașterea meritelor incontestabile ale sofistilor. Printre care unul capital: acela de a fi fost cei dintâi care au avut conștiința existenței subiectului cunoscător și de a fi deschis ochii celor ce gândesc asupra lumii *logos*-ului ca realitate distinctă de lumea cosmosului.

Socrate (469-399 î.d.Hr.), „cel mai înțelept dintre muritori”, cum îl numește oracolul din Delphi, reprezintă în demersul prelegerilor noastre *primul semn pregnant al conflictului retoricii cu filosofia*, conflict despre care am mai pomenit în prelegerile noastre. Paradoxal, mulți dintre contemporani l-au considerat pe **Socrate** sofistul sofistilor. Câțiva comedioграфи, în frunte cu Aristofan, au văzut într-însul prototipul filozofului șarlatan, înfățișându-l, în această postură, pe scena teatrelor, spre desfătarea vulgului atenian. Comicul Aristofan a fost acela care a pus în circulație și a făcut să se acrediteze ideea că era un sofist. Platon e categoric în această privință.

Socrate n-a scris nimic, tot ceea ce cunoaștem despre învățătura lui o știm din relatările adesea divergente ale lui Platon⁴⁶ și Xenofon⁴⁷. Aceste mărturii ne spun însă fie prea mult, fie prea puțin, iar cei care ni le-au lăsat au avut o personalitate fie prea puternică, fie prea ștearsă, pentru a ne putea încrede orbește în cuvintele lor. **Socrate** ne va rămâne finalmente necunoscut, deoarece ar trebui să ne mulțumim să vorbim despre un *Socrate al lui Platon*, un *Socrate al lui Xenofon*, un *Socrate al lui Aristotel* și al atâtor altora, fără a putea nutri speranța că vom vedea vreodată toate aceste mărturii convergând către un punct comun de unde să se desprindă un portret „veridic” al lui **Socrate**. Cât adevăr se află în spatele zeflemelilor lui Aristofan, care ni-l prezintă ca pe un vorbăreț afectat și ridicol, pierdut în *nori*⁴⁸, sau în spatele trăsăturilor dezagreabile cu care ne este el zugrăvit într-o *Viață a lui*

⁴⁶ **Platon** (427-348(7) î.d.Hr.), filosof grec, discipol al lui Socrate. Opera sa filosofică este alcătuită dintr-o suită de 30 de dialoguri care pun față în față cu Socrate, adversari și discipoli. Principalele scrieri ale lui Platon – *Banchetul*, *Republica*, *Fedru*, *Parmenide*, *Sofistul*, *Timaios*, *Legile* – au marcat gândirea occidentală, , trecând prin Aristotel, Părinții Bisericii, filosofia islamului, Evul Mediu și Renașterea.

⁴⁷ **Xenofon** (430-355 î.d.Hr.), scriitor, filosof și om politic grec. A fost unul dintre discipolii lui Socrate. Este autorul a mai multor scrieri printre care și a unor tratate referitoare la Socrate – *Amintiri despre Socrate* (*Apomnemonemata*).

⁴⁸ În piesa sa *Norii* (reprezentată pentru prima oară în Martie 423 î.d.Hr., așadar cu 24 de ani înaintea condamnării lui Socrate), Aristofan l-a ridiculizat pe Socrate, făcând din el o caricatură plină de bufonerii și arțag; Socrate e înfățișat aici ca un sofist ateu și blasfemiator, abuzând de credulitatea elevilor săi pe care-i pune să țină dizertații pe teme dintre cele mai frivole: a ști de câte ori este mai lungă săritura unui purice decât labele sale, a ști dacă țânțarii bâzâie cu trompa sau cu dosul; Socrate ne este arătat observând luna, mergând cu capul dat pe spate și gura deschisă, când deodată, de pe înălțimea unui acoperiș, o șopârlă îl împroașcă în față cu excremente; pe scurt, „panseurile” socratice sunt zugrăvite în culorile cele mai întunecate, iar Socrate face figură de exploatator public. O scenă celebră reprezintă *Raționamentul cel drept* și *Raționamentul cel nedrept* pe cale de-a se înfrunta, căci Strepsiade, care dorește ca fiul său să fie educat de către Socrate, vrea în primul rând ca acesta să-l învețe arta de a combate raționamentele drepte. Din această întrecere oratorică, învingător iese raționamentul cel nedrept, el primind prin urmare sarcina să-l instruiască pe fiul lui Strepsiade.

Socrate, datorată probabil lui Artitoxene din Tarent? În fine, glorificarea fără rezerve a lui **Socrate** – opera lui Platon constituind aici cel mai frumos exemplu - nu s-a înfăptuit oare în detrimentul celor pe care dialogurile platoniciene îi folosesc doar în contrast cu Socrate, și anume *sofiștii*?

Structura sa temperamentală de artist care nu se supune rigorilor nici unui tipar social, îl determină să încerce de-a lungul vieții o abordare a artelor vizuale, dar și auditive – astfel că el este pe rând sculptor ca tatăl său (unii îi atribuie statuile drapate ale Grațiilor de pe Acropole), pictor și nu numai atât, căci odată ajuns la vârsta senectuții, învață să cânte din liră spunând că nu vede ceva nechibzuit în a învăța un lucru nou.

Despre **Socrate** se știe că era urât. Un motiv în plus de controversă. Așadar, într-o societate pentru care corpul era învelișul și imaginea sufletului, în care frumusețea fizică trebuia să însoțească frumusețea morală, iar termenul *καλοκάγαθία*⁴⁹ traducea această prezență a valorii în fizic și în etic, persoana lui Socrate, prin chiar înfățișarea sa constituia așadar, aproape un scandal. De altfel se spune că atunci când Zophyros – un specialist în fiziognomonie – l-a văzut pentru întâia oară, l-a declarat imbecil din naștere, incult și irecuperabil. Așa că, din plecare, și pentru mulți, simpla apariție a lui **Socrate** în cetatea Atenei părea o monstruoasă și impardonabilă excepție ce trebuia să dispară. Existența lui era una modestă, ba chiar sărăcicioasă. Despre **Socrate** se spune că se afla într-o continuă plimbare pe străzile Atenei, desculț, cu părul în dezordine, îmbrăcat într-o manta veche și zdrențuită. Nici nu este de mirare, dat fiind că **Socrate** vedea artificii vestimentare ca pe niște deșertăciuni, punând preț în schimb pe frumusețea și noblețea spiritului – comori indestructibile și neperisabile - acestea fiind indispensabile cizelării personalității umane.

Diogenes Laertios strecoară în fragmentele închinat acestui „îndrăgostit al logoului” – care toată viața a încercat să afle dacă există cineva mai înțelept decât el nereușind niciodată să-și atingă scopul – câteva vorbe de duh, ce îi definesc și mai bine personalitatea. Astfel, lui Alcibiade, care i-a oferit odată un loc mult prea mare ca să-și zidească o casă, **Socrate** îi răspunde: *Să zicem că aș avea nevoie de o pereche de încălțăminte, iar tu mi-ai da o piele întreagă. Nu m-aș face de râs primind-o?* Lui **Socrate** îi erau necunoscute mânia, ieșirile violente, dușmănia. Într-o zi, un adversar, epuizându-și argumentele, îi dă o palmă, la care **Socrate** răspunde liniștit: *E foarte supărător să nu știi când trebuie să-ți pui casca înainte de a ieși din casă.* Altădată, primind de la cineva o lovitură de picior, iar oamenii mirându-se de resemnarea sa, Socrate se justifică: *Dacă un măgar m-ar fi lovit cu copita, l-aș fi dat în judecată?* E cunoscut îndeobște că destinul i-a hărăzit lui **Socrate** o soție cicălitoare și certăreață. Xantipa, consoarta sa, a rămas pentru veacurile care au urmat prototipul harpiei conjugale, pusă mereu pe ceartă cu un soț atoaterăbdător care întâmpina adesea izbucnirile ei de mânie cu vorbe de duh. Bunăoară, când cu prilejul unei dezlănțuirii de furie, Xantipa i-a turnat în cap o găleată cu apă, Socrate s-a mărginit să spună oaspeților care asistaseră uimiți la această scenă: *Nu vă spuneam eu că tunetele Xantipei se vor sfârși cu ploaie?* E de înțeles astfel pentru ce, în cele din urmă, **Socrate** a sfârșit prin a socoti căsătoria un rău necesar, nici mai bună, nici mai rea decât celibatul. Când un prieten i-a cerut sfatul dacă să se căsătorească sau nu, **Socrate** i-a răspuns: *orice ai alege, te vei căi.* În pofida destinului său care i-a hărăzit un sfârșit tragic, s-a bucurat de afecțiunea multor prieteni. *E lucru curios* – obișnuia el să spună – *cât de ușor poate spune cineva câte oi are, dar pe prieteni n-ar putea să-i numească pe toți căți are, așa de puțin preț pune pe ei.*

⁴⁹ Să ne reamintim observația lui **Pavel Evdokimov** din *Arta icoanei – o teologie a frumuseții* că la sfârșitul fiecărei zile a Hexameronului – interval de grație pe parcursul căruia lumea este scoasă “din netocmire” - Dumnezeu constată cu fiecare din actele sale că este *frumos*. Textul grecesc al istoriei biblice folosește termenul *kalon* – *frumos* și nu *agathon* – *bun*. De altfel în varianta ebraică cuvântul folosit semnifică deopotrivă *bine* și *frumos*.

Diogene Laertios îl descrie pe **Socrate** ca având: *o fire independentă și mândră. Știa să disprețuiască pe cei care râdeau de el. Se mândrea cu viața lui cumpătată...Avea dibăcia de a scoate argumentele din fapte...Există, spunea el, o singură fericire: știința și un singur rău: neștiința. Bogăția și originea nobilă nu aduc nici un bine celui care le are, ci dimpotrivă îi dăunează...*

În ciuda lucrurilor care s-au spus despre el, **Socrate** nu și-a dorit să trăiască în singurătate, ci cu oamenii și pentru oameni, căroră voia să le comunice binele cel mai prețios pe care îl obținuse: stăpânirea de sine. Această forță interioară care îl împinge către ceilalți, **Socrate** o resimte ca pe o misiune divină, căci punctul de plecare al activității sale la Atena a fost răspunsul dat de Pythia de la Delphi entuziastului său amic Kerefon căruia i s-a revelat că nimeni nu era mai înțelept decât **Socrate**. El n-are nimic de-a face cu un conducător de școală ținând prelegeri unor elevi care plătesc pentru lecțiile primite. Școala lui Socrate este *agora*, piața publică unde se plimbă printre negustori, oameni de rând, aristocrați, flecărind cu unul, întrebându-l pe altul și luând neîncetat ca subiect de meditație cele o mie și una de probleme ale vieții de zi cu zi. Îi plăcea să argumenteze în contradictoriu cu oricine sta de vorbă cu el, scopul lui fiind să ajungă la adevăr, nu să schimbe părerea celuiilalt.

Socrate nu obosește să repete că i s-a încredințat misiunea divină de a-și forma contemporanii:

Căci nu fac nimic altceva decât să colind orașul încercând mereu să vă conving, și pe tineri și pe bătrâni, să nu vă îngrijiți de trup și de bani nici mai mult, nici dimpotrivă ca de suflet, spre a-l face cât mai bun, spunându-vă că nu virtutea se naște din avere, ci din virtute vin și averea și toate celelalte bunuri, pentru fiecare om în parte ca și pentru cetate. [...] La fel mi se pare că m-a așezat Zeul pe lângă cetate pe mine, unul care nu va înceta defel să vă trezească și să vă convingă, și să vă mustre cât e ziua de lungă, ținându-se de voi pretutindeni. [...] Vi se pare poate ciudat că eu dau târcoale fiecăruia în parte, îl sfătuiesc astfel și mă ostenesc cu el, iar în public, în fața mulțimii nu îndrăznesc să vin ca să dau sfaturi cetății. Pricina e aceea despre care m-ați auzit adesea vorbind pretutindeni: că în mine vorbește ceva divin, un zeu, după cum, în bătaie de joc a și scris Meletos în acuzație. Și anume, încă de când eram copil, ori de câte ori se face auzit, mă oprește să fac ceea ce aveam de gând, dar niciodată nu mă îndeamnă să fac ceva. El este cel care se împotrivește să mă ocup de treburile cetății. Și cred că pe bună dreptate se împotrivește. Să știți bine, atenieni: dacă eu m-aș fi apucat să mă ocup de treburile publice, de mult aș fi pierit fără nici un folos, nici pentru voi, nici pentru mine. [...] Și nici nu iau bani ca să vorbesc, nici nu tac dacă nu iau bani, ci stau la îndemână deopotrivă celui bogat și celui sărac, ca să mă întrebe și, dacă cineva vrea, să asculte ce spun și să-mi răspundă. (PLATON – Apărarea lui Socrate (30a și urm.), trad. Francesca Băltăceanu.)

Socrate a fost unul din puținii atenieni lucizi care au văzut prăpastia spre care alunecă statul atenian din pricina decăderii instituțiilor politice și a crizei valorilor. El s-a numărat printre și mai puținii care s-au străduit să asaneze marasmul moral al cetății printr-o acțiune individuală generoasă, cum nu mai fusese alta înaintea sa, dar nu mai puțin utopică, pentru că era întreprinsă de unul singur. Resorturile adânci ale acestei acțiuni se aflau deopotrivă în nevoile societății ateniene și în imperativul moral al unei conștiințe individuale nepereche. Un imperativ atât de pur, încât **Socrate** însuși îi atribuia o sursă divină. Într-adevăr, pentru ca să explice fervoarea activității sale el obișnuia să invoce, precum am văzut, îndemnul unui *daimon*, al unui „demon” interior, care îl sfătuia, în momentele de cumpănă, ce să facă și, mai ales, ce să nu facă. Cuvântul *daimon* numește de fapt la el glasul din adânc al propriei

conștiințe. Convingerea că este purtătorul unui mesaj sacru i s-a revelat atunci când oracolul din Delfi a spus despre el că este *cel mai înțelept dintre muritori*. Fără să fie un îngâmfat ci dimpotrivă, prietenos și comunicativ, acest reformator moral căuta pretutindeni societatea oamenilor fără să-și atribuie o aură mesianică: în agora, pe străzi, în atelierile meșteșugarilor și în prăvăliile negustorilor, în cercurile literaților și artiștilor.

În contrast cu pretențiile enciclopediste ale sofistilor, **Socrate** afirma că *singurul lucru pe care îl știe cu certitudine este că nu știe nimic*. În locul acumulării de cunoștințe și a enunțării unor norme, soluții, adevăruri etc., metoda sa de a-i învăța pe oameni era *dialogul*. Pornind de la faptele cele mai obișnuite, el pune întrebări (îndeosebi referitoare la probleme morale) formulate cu mare abilitate dialectică, pentru a-i face să se contrazică singuri, și astfel să le demonstreze că de fapt nu știau ceea ce credeau că știu; după care, prin aceeași metodă *maieutică* („practica moșitului”) – prin întrebări succesive – să-i ajute să descopere ei singuri adevărurile. Însușindu-și și totodată spre a ilustra maxima scrisă pe frontispiciul templului din Delfi: *Cunoaște-te pe tine însuși*, **Socrate** învăța că scopul omului nu este acumularea unui mare număr de cunoștințe, ci dragostea de înțelepciune – *filosofia*. Această virtute, care este știința despre bine și adevăr, constă în efortul omului de a se studia pe sine, spre a descoperi în propriul său suflet ceea ce este, în însăși firea sa, valoare universală și eternă: Binele⁵⁰.

Asemenea sofistilor însă, **Socrate** prefera și el ca în locul unor probleme de știință să dezbată probleme de ordin practic privind viața politică a statului și problemele morale ale omului, supunând examenului rațiunii obiceiurile și instituțiile. Asemenea sofistilor, **Socrate** susținea că **virtutea** este știință, așadar poate fi învățată de oameni, dar se cuvine să nu pierdem din vedere că această știință ne unește cu transcendența din care provine, în măsura în care sufletul nostru a putut cândva să contemple adevărul în față, sarcina maieuticii („practica moșitului”) fiind să-l readucă în memorie. Dar ce voia să spună **Socrate** atunci când afirma că **virtutea** este o știință? Știința despre care vorbea **Socrate** nu era o știință a lucrurilor exterioare. **Socrate** vorbea despre o știință a interiorității care debuta nu-i așa, cu acea maximă scrisă pe frontispiciul templului din Delfi: *Cunoaște-te pe tine însuși*. **Virtutea** este pentru **Socrate** o știință întrucât acțiunea implică un discernământ reflex care ne permite să nu confundăm dorința și voința, aprecierea subiectivă și valoarea veritabilă, opinia individuală și cunoașterea motivată. Astfel pe de o parte **virtutea** este o știință, dar pe de altă parte ea nu poate fi învățată asemenea tablei înmulțirii, motiv pentru care avem numeroase exemple de oameni bine intenționați ce nu și-au putut deprinde bunăoară copiii cu chiar **virtutea** pe care ei înșiși o practică.

Acest tip de *știință a virtuții* nu se dobândește precum – să zicem cunoașterea gramaticii, ori a matematicilor – căci ea presupune o întreagă trudă de convertire interioară pe care nimeni nu-o poate săvârși în locul nostru, maestrul (filosoful) putându-ne ajuta „doar” să-i conștientizăm urgența. Ea presupune așadar, un efort de asceză intelectuală capabil să ne conducă la definiția acelui ceva în al cărui serviciu este inevitabil să ne punem.⁵¹ De aceea, atunci când **Socrate** utilizează un raționament deductiv, de pildă când își îndeamnă propriul fiu, pe Lamprocles, să se poarte respectuos cu mama sa, chiar dacă aceasta face uneori dovada unei firi arțăgoase, intenția sa este de natură etică. **Socrate** încearcă de fiecare dată să descentreze individul, scoțându-l din orgoliul și suficiența sa, încearcă să-l facă să renunțe la

⁵⁰ Socrate nu definește precis conceptul de **Bine**, nu arată în ce anume constă, limitându-se doar să-l distingă de ceea ce este doar un *Bine iluzoriu* ca de pildă, plăcerile trupului, sau ceea ce urmărește să satisfacă ambițiile și interesele celor puternici.

⁵¹ E. Boutroux – *Socrate fondateur de la science morale* – în *Etudes d'histoire de la philosophie*, Paris, 1913, p.33.

egocentrism și să-l plaseze în universalitatea legii morale. **Virtutea** este o știință întrucât presupune cunoașterea esenței, în afara căreia nu există decât opinie subiectivă și pasională.

Fiind odată întrebat de către un tânăr ce este virtutea, **Socrate** i-a răspuns: *În a nu depăși măsura în nimic.* În *Menon*, Platon îi înfățișează pe **Socrate** și Menon întrebându-se dacă virtutea poate fi predată. Socrate atrage atenția că n-a întâlnit niciodată pe cineva care să știe măcar ce este virtutea. Fiindcă trebuia definită această virtute despre care nimeni nu știa ce este, Menon îl întreabă pe **Socrate**: *Cum ai să cauți, Socrate, un lucru despre care habar nu ai ce este?* **Socrate** îi răspunde:

Omul nu poate să caute ceea ce știe, nici ceea ce nu știe. Nu poate să caute ceea ce știe, fiindcă știe și nimeni n-are nevoie să caute ceea ce știe; nu poate să caute nici ceea ce nu știe, fiindcă nu știe ce anume să caute. [...] Așadar nu există lucru pe care sufletul să nu-l fi învățat pentru că este nemuritor și de mai multe ori născut și a privit ce se află și în lumea de aici și în Hades și pretutindeni; de aceea nu e de mirare că el își poate aminti, despre virtute și despre celelalte, cele pe care le-a știut mai înainte. Cum nici o parte a naturii nu e străină de celelalte, iar sufletul le-a cunoscut pe toate, nimic nu-l împiedică pe cel ce-și reamintește un singur lucru – și asta e ceea ce numesc oamenii a știi – să le descopere pe toate celelalte, dacă are curaj și nu se dă bătut în timp ce caută. Căci tot ce căutăm să știm și tot ce nu știm nu e decât reamintire. (PLATON – Menon, (81c), trad. Liana Lupaș și Petru Creția)

În acest fel interioritatea fiecăruia dintre noi nu este ceva închis în sine, ea se deschide către o dimensiune transcendentă care-i conferă o anume semnificație; reminiscența nu este altceva decât redescoperirea punctului de unde cunoașterea subiectului devine cunoașterea lumii. Numai dialogul este susceptibil să le arate, aceluia care caută, itinerariul de-a lungul căruia se vor regăsi. *De aceea – precizează Socrate – încrederea în doctrina reamintirii ne face activi și iscoditori: tocmai de aceea – îi spune el lui Menon – fiindcă sunt convinși că e adevărată, vreau să caut împreună cu tine ce este virtutea.* (PLATON – Menon, (81e), trad. Liana Lupaș și Petru Creția).

Așadar, scrierea – ca act solitar, ne privează de întreaga dimensiune a acestui „împreună cu”, fiindcă nu putem întreba o carte așa cum întrebăm un om. **Socrate** refuză să fie un maestru care predă; el nu contenește să spună și să repete că *singurul lucru pe care-l știe este că nu știe nimic.* În dialogul socratic n-avem de-a face cu un maestru care-i comunică ceva unui elev. Este vorba despre doi oameni care comunică între ei. Dialogul scoate la iveală două conștiințe aflate pe picior de egalitate în măsura în care ambele sunt conștiințe care caută și se caută. În dialogul socratic nu există vreun **eu** ori vreun **tu**, nu există elevi care să învețe și să recite o lecție, nu există învățătură care să vină să se interpună, asemenea unui obiect, între cel care vorbește și cel care ascultă, există doar un dialog interogativ (*Socrate întreba, dar nu dădea răspuns* - spune Aristotel), iar arta lui **Socrate** este comparabilă cu cea a moașei: maieutica este arta interogației prin care maestrul îl face pe discipol să aducă pe lume adevărul ce-l purta în sine, dar pe care îl uitase. **Socrate** îl invită așadar pe discipol la o întoarcere către sine, la o „convertire”, leac pentru multiplele distracții prin care nu poți decât să te pierzi, îndepărtându-te de esențial dar se arată deopotrivă și un adversar neîmpăcat al celor care confundă vorbăria cu limbajul.

IV.

CONFLICTUL CU FILOSOFIA (2)

ȘOCUL SOCRATE (II)

Socrate nu făcea parte din rândurile sofștilor pe care îi disprețuia pentru faptul că își „vând” cunoștințele primind în schimb sume fabuloase. El nu contenește să ridiculizeze pretențiile oratorice ale sofștilor, pentru care discursul constituie un scop în sine și nu un mijloc pus în slujba adevărului. Odată cu sofștii, Logosului i s-a tăiat orice legătură cu transcendența divină, iar cuvântul a devenit o unealtă pe care trebuie să fii deprins a o manevra în vederea unor scopuri egoiste și pragmatice. Ortoepia, retorica sunt niște arte ale discursului menite a-l face pe orator convingător fără ca în prealabil să trebuiască a fi el însuși convins de adevărul spuselor sale. Importantă este descoperirea formulelor și cunoașterea procedeele de persuadare a auditoriului pe care să-l transforme într-un instrument docil și ușor de mânuir. *Limbajul* devine astfel *limbuție* sau, mai exact, suprimându-i-se orice relație cu sacrul – *minciună*. Omul va putea vorbi fără să spună nimic, căci cuvintele-i sunt golite de tot ce-ar putea reprezenta o legătură cu sacrul; de acum nu Logosul este expresia adevărului, ci adevărul este redus la condiția unui produs momentan și provizoriu al Logosului. În acest context, să ne reamintim afirmația lui Protagoras care susținea că *omul este măsura tuturor lucrurilor*, voind să spună prin aceasta că nu există valoare în afara aprecierii individului. Ei bine, nu există ceva mai antisocratic decât această formulă a lui Protagoras, *omul este măsura tuturor lucrurilor*. Pentru **Socrate** măsura tuturor lucrurilor este Divinitatea. Templul din Delphi poartă înscris pe fronton diferite formule de înțelepciune, între care și faimoasa *cunoaște-te pe tine însuși*, din care **Socrate** a făcut cheia de boltă a gândirii sale. Fie că **Socrate** s-a dus la Delphi, așa cum pretinde Diogene Laertios, fie că nu, cert este că pentru el sfatul zeului a fost, pe de o parte, o armă de luptă împotriva sofștilor, iar pe de alta, un mesaj la a cărui aprofundare își invită discipolii să se consacre. Se cuvine subliniat din capul locului că această formulă (*cunoaște-te pe tine însuși*) nu însemna pentru **Socrate** doar o simplă invitație la introspecție, ci un îndemn la aprofundarea condiției umane, de la care o cunoaștere enciclopedică a lucrurilor din natură, sau diversele tehnici practice, riscă în mod constant să ne îndepărteze. Din acest punct de vedere, *cunoaște-te pe tine însuși* devine în gura lui **Socrate** o chemare pe care o opune pretențiilor sofștilor. Sofștii sunt într-adevăr niște profesori de retorică și elocvență care pretind să știe tot ce poate cunoaște un om dar nu numai atât, ei susțin că se și pricep să facă orice. Hippias, bunăoară, - frecvent concurent la Olimpia – era convins că n-a întâlnit niciodată pe cineva care să-i fie superior. **Socrate**, într-unul din dialogurile lui Platon, îl ironizează:

Se știe că nu este om mai iscusit decât tine într-o sumedenie de meșteșuguri și eu însumi te-am auzit laudându-te în agora, lângă mesele zarafilor și înșirându-ți nenumăratele iscusințe demne de invidiat. Spuneai că ai venit odată la Olimpia purtând numai lucruri făcute de mâna ta. Mai întâi inelul – cu el ai început – spuneai că e făcut chiar de tine, ca unul care știe să cizeleze inele. Tot așa și pecetea. La fel strigilul și sticlucă cu ulei. Spuneai apoi că tu însuși ai fost cizmarul sandalelor tale și că tot singur ți-ai țesut himationul și hitonul. Însă ceea ce i-a uimit mai cu seamă pe toți, ca dovadă a unei neîntrecute măiestrii, a fost faptul că până și cingătoarea hitonului tău, asemenea celor mai de preț din Persia, tot tu o împletiseși. Dar mai spuneai că ai venit acolo cu poezii, epopei, tragedii, ditirambi și multe

și felurite cuvântări în proză. Afirmai că științele despre care am vorbit adineauri le cunoști mai bine decât oricine, la fel ritmul, armonia și multe altele pe lângă acestea, dacă îmi aduc bine aminte. Era să uit însă tocmai mnemotehnica, știința în care te socotești neîntrecut. (PLATON – *Hippias minor* (368b și urm.) – trad. Manuel Popescu și Petru Creția)

Socrate denunță științele predate de sofști ca *tehnici ale reușitei* în detrimentul *înțelegerii*, preocuparea acestora pentru o manipulare a discursului de o asemenea manieră încât interlocutorul să fie repede convins de puterea de persuasiune a oratorului. Or, acest orator nu se întreba niciodată dacă spusele sale sunt adevărate sau nu, important pentru el era să smulgă adevărul celuilalt, pentru a folosi convingerea pe care i-a insuflat-o în scopuri personale. Așadar, spre deosebire de maieutica lui **Socrate**, retorica sofștilor nu-și propune să-l conducă pe interlocutor la redescoperirea adevărului aflat în el, dar pe care acesta îl uitase, ci, dimpotrivă, să-i insuflă celuilalt niște idei utilizabile de către acela care caută cele mai eficiente metode prin care să se impună.

În mijlocul atâtor sofști care pretindeau că știu totul, că pot preda totul, că pot face totul, ceea ce înseamnă, în definitiv, a putea face indiferent ce, **Socrate** vine și spune că *singurul lucru pe care-l știe este că nu știe nimic*. Iar neștiind nimic, nu poate preda nimic. Îndoiala socratică este refuzul unei memorii care se ocupă doar de cunoștințele exterioare, pe care sofistul caută să le colecționeze pentru a putea face față oricăror eventualități de a-i manipula pe oameni după împrejurări.

Cunoașterea omului la care ne invită **Socrate** are un cu totul alt rol și o cu totul altă natură decât științele care cu trufie își spun astăzi *Științe ale omului*, care fac din om obiectul lor de studiu, tratându-l ca pe o ființă a naturii și folosind metodele științelor naturii. Psihologia, sociologia, economia se consacră în zilele noastre studiului comportamentului uman, observă reacțiile indivizilor și ale grupurilor, se străduiesc să determine condițiile în care acestea se produc, pentru a le putea prevedea și dirija. Prin aceasta ele tind către niște aplicații tehnice, pedagogia putând fi un exemplu în acest sens; ele pretind ca prin niște procedee analoge celor ale educației să organizeze viața omenirii. Un control al opiniei, al serviciilor de informare și propagandă va menține ordinea în spirite făcând de neconceput orice nealiniere și inutilă orice represiune: toate acestea în cadrul unei solide birocrății, sub conducerea unui comitet de experți și de ingineri sociali, a unui *brain trust*, un trust al creierelor. Visul acesta al unei societăți mecanizate prin raționalizare, care-i seduce în ascuns pe atâția dintre contemporanii noștri, nu ar fi fost, putem fi siguri, și idealul lui **Socrate**.

Poate surprinde că la un moment dat, în finalul dialogului *Charmides*, Socrate pare a critica formula delfică. În fapt el critică o posibilă interpretare a ei pe care dorește să o elimine; cunoașterea de sine este capabilă să elibereze de-o eventuală iluzie asupra aptitudinilor individuale, dar nu-i poate conferi nici o aptitudine celui care i se dedică într-un mod îngust. Cunoașterea de sine nu are semnificație și valoare decât dacă duce, nu la o cunoaștere a aptitudinilor, permițând identificarea competenței fiecăruia, astfel încât cârmuirea să le poată atribui tuturor un loc în sânul cetății, ci la o cunoaștere a persoanei care să depășească individualitate fiecăruia în măsura în care conduce la meditația asupra sufletului și, în consecință, asupra Binelui.

Căutarea neîntreruptă a **binelui** și a **adevărului** dă naștere comportamentelor juste și virtuose. *Nimeni nu face răul în mod voit* – spune **Socrate** – *ci din neștiință: din faptul că ignoră căutarea binelui și a adevărului*. Cel rău se îndepărtează de Bine, doar fiindcă nu are nici o cunoștință despre el; și ceea ce el sau alții iau drept voință, nu este în realitate decât dorință și impuls. Adevărata voință este o activitate luminată de o cunoaștere veritabilă, ea nu se poate prin urmare pune în serviciul Răului fără a dispărea ca voință. Atâta timp cât omul

slujește Răul, se poate spune că-i lipsește cunoașterea Binelui, iar ceea ce consideră el ca atare nu este decât o pseudo-cunoaștere, o opinie pasională care se crede știință profundă. Există așadar la **Socrate** o legătură intimă între virtute, știință, bine și suflet; căci răspunsurile pe care omul ajunge să și le dea căutând binele și adevărul trebuie să vină din suflet, și să se traducă în acțiunile etice și politice pozitive. Aceasta îi va procura omului fericirea sufletească – ce constă într-o comportare moderată, corectă, dreaptă, și în respectarea aproapelui, a legilor cetății și a zeilor. Ceea ce trebuie să caute și să descopere omul sunt în primul rând valorile etice și raporturile lor cu actul cunoașterii și cu societatea. În această privință, **Socrate** nu numai că a afirmat, dar – când prietenii săi voiau să-l salveze de la moarte, ceea ce el a refuzat – a și demonstrat, prin exemplul tragicului său sfârșit, că omul trebuie să se supună legilor, chiar când acestea sunt nedrepte sau aplicate nedrept.

O întrebare cu privire la acest personaj controversat a străbătut veacurile, prelungindu-și ecourile până în contemporaneitate: *De ce a murit Socrate? Cărui adevăr își subordonează gândirea și întreaga existență?*

Timp de aproximativ 30 de ani, **Socrate** va scandaliza publicul aproape până la exasperare, acuzând vehement înțelepciunea ateniană și, prin extensie, întreaga înțelepciune omenească. Autoproclamându-se „educator” al poporului său, originalul înțelept îi îndemna pe tineri „să gândească”, să devină independenți și să se autoinstruiască, pentru a fi capabili să ia singuri decizii, prejudiciind astfel foarte grav legile cetății, ordinea și tradiția, neîncrezător în zeii cetății despre care obișnuia să spună că, „privitor la aceștia nu știm absolut nimic”. Atitudinile critice atât de radicale au determinat „poporul” să-l cheme în judecată în anul 399 î.d.Hr., când **Socrate** împlinea 70 de ani. Dacă e să dăm crezare mărturiilor scrise ale lui Platon („Dialoguri-Apărarea lui Socrate”, Partea I, „Vechile învinuiri” b.) cele două capete de acuzare erau următoarele:

„Socrate săvârșește nedreptăți și se trudește să cerceteze cele de sub pământ și cele cerești; el schimbă prin vorbire o cauză nedreaptă, făcând-o mai dreaptă; învață la fel și pe alții.”

În mărturiile lui Diogene Laertios acuzațiile aduse lui Socrate sunau astfel:

Această chemare în judecată și această declarație le-a făcut sub jurământ Meletos...împotriva lui Socrate...Socrate s-a făcut vinovat de refuzul de a recunoaște zeii cetății, pe care îi cinstește cetatea și de introducerea altor divinități. Este de asemenea vinovat de coruperea tineretului. Pedepsa cerută e moartea.

Ce se cuvine să înțelegem de aici? Trebuie oare să facem din Atena locul unei fanatice inchiziții, sau e mai corect să reconsiderăm optica societății grecești prin prisma conjuncturii căreia a fost obligată să i se conformeze? Climatul de libertate al cetății ateniene servea drept armă unor oameni politici care, uzând de o acuzație de impietate, puteau condamna la tăcere o voce sortită să le pună în pericol „funcția”, prin luminarea intelectuală propovăduită în rândul comunității.

Să ne amintim cum pentru faptul de a se fi îndoit de existența zeilor, **Protagoras din Abdera** (485 – 411 î.d.Hr.) cu celebra sa frază din introducerea la *Despre zei* - cartea sa pierdută în întregime - „*Despre zei, eu nu pot să știu dacă există, nici dacă nu există, nici care este forma lor. Căci numeroase sunt obstacolele care stau în fața științei mele: invizibilitatea zeilor și scurttimea vieții omenești*” - era condamnat de către un tribunal atenian la moarte. A scăpat vremelnic cu fuga, căci în drum spre Sicilia, moare înecat în valurile mării. Pentru același motiv a fost condamnat și **Prodicos din Cheos** sau Prodicos din Iulis (n. aprox. 465, 460 î.d.Hr.) care, legat de originea religiei afirma că *religia s-a născut din*

sărbătorile și riturile agrare, oamenii divinizând lucruri care le erau practic necesare vieții lor și transformând în zei oameni care făcuseră descoperiri folositoare lor. Mai mult decât atât să ne amintim cum, în anii 416-415 î.d.Hr., a fost pornită așa numita „afacere” a mutilării hermeșilor (stâlpi cu imaginea zeului Hermes, aflați la Atena, la răscrucile de străzi. În acest caz, **Andocide** este arestat și închis împreună cu rudele sale și cu mulți cetățeni ai Atenei. Scapă doar prin denunțarea altora și apoi imediat este silit să ia calea exilului în Cipru, apoi în insula Samos. Aproximativ concomitent este pornit și un alt proces împotriva celor ce vor fi profanat Misterele de la Eleusis. Se puneau sub aceeași acuzație de principiu – *asébeia* (impietate) – oameni care aparțineau *aristoi*-lor, oameni care serveau *demos*-ul și, în sfârșit, **Socrate**, provenit din popor, dar critic la adresa rânduielilor democratice, fără să o fi făcut de pe poziții adverse. Se pune întrebarea: procesele *asébeia* erau ele, totuși, procese religioase sau procese politice sub mască religioasă? Într-o vreme în care se milita mai mult ca oricând pentru întărirea unității poporului și când era mai multă nevoie de aceasta, orice atac, indiferent din ce parte ar fi venit, împotriva zeilor tradiționali, a zeilor cinstiți în Atena, putea să ducă la tulburări religioase, și pe cale de consecință la tulburări politice. Apărarea credinței tradiționale, de aceea, însemna pentru liderii *demos*-ului evitarea unor situații problematice în ordine politică.

Această funcționalitate oarecum neobișnuită a religiei în epocă, anume de a contribui la unitatea cetății, sau mai degrabă, de a nu atrage după sine, slăbirea coeziunii *demos*-ului, nu ținea de natura ei, nu venea, așadar, din substanța ei, fiindu-i dată de împrejurări exterioare sieși ci de motive politice. Dincolo de aceasta trebuie să vedem în procesul lui **Socrate**, un proces intentat gândirii care cercetează, dincolo de mediocritatea cotidiană, adevăratele probleme. Căci hărțuindu-i asemenea unui tăun (cum a fost comparat), **Socrate** îi împiedica pe atenieni să doarmă și să se lase în voia unor soluții morale și sociale gata făcute. **Socrate** este acela care și astăzi, uimindu-ne, ne interzice să gândim potrivit unor obișnuințe dobândite. **Socrate** se situează așadar la antipozii confortului intelectual, ai conștiinței împăcate și ai seninătății blajine. Pentru toți aceia care credeau că evidența autorității trebuie să fie mai presus de autoritatea evidenței, că ordinea și stabilitatea trebuie ferite de crimele de nonconformism și lez-societate, Socrate nu putea fi decât dușmanul Cetății.⁵² Iată de ce Anytos (principalul acuzator de la proces) se credea dator „în sufletul și conștiința sa” să ceară moartea lui Socrate. Anytos nu era la urma urmei decât personajul în care se întrupase lenea spirituală a Atenei, tot ce era în ea îngustime sufletească și anchiloză.⁵³

Diogene Laertios spune că la proces au fost trei acuzatori: alături de Anytos mai fiind Meletos și Lycon. Anytos a vorbit din partea meșesugarilor (era tăbăcar) și politicianilor, Lycon din partea retorilor iar Meletos din partea poezilor, cele trei categorii pe care **Socrate** le batjocorise. În fața judecătorilor **Socrate** s-a apărat singur, neacceptând, așa cum se obișnuia, serviciile unui logograf, cu toate că i s-a oferit șansa de a beneficia de concursul unui orator strălucit. Când a aflat de procesul lui **Socrate**, Lysias – logograful cel mai de seamă al Atenei și, să ne reamintim, unul din principalii făuritori ai prozei atice – i-a întins o mână de ajutor. A

⁵² Pentru mulți, nici peste 20 de veacuri Socrate n-avea să fie judecat altfel. Pentru Émile Durkheim (1858 – 1917) – sociolog care a lăsat în urma sa o adevărată școală de căutare a originilor sacrului în interiorul societății, fără a face vreo referire la realitatea sa transcendentă și supranaturală – Socrate era un adevărat criminal, vinovat de păcatul de individualism și lez-societate. Totuși, cum pentru același Durkheim crima era necesară în mersul înainte al Cetății, „greșeala” lui Socrate a fost în definitiv o *felix culpa*. De unde afirmațiile oarecum paradoxale ale lui Durkheim pentru care, crima fiind „o parte integrantă a oricărei societăți sănătoase”, iar criminalul „un agent regulator al vieții sociale”, trebuie să adăugăm: *Conform dreptului atenian, Socrate era un criminal, iar condamnarea sa – cât se poate de îndreptățită. Cu toate acestea, crima sa, anume independența de gândire, era utilă, nu doar omenirii, ci și patriei sale. Căci servea la pregătirea unei morale și a unei credințe noi, de care atenienii aveau nevoie în acel moment, tradițiile în care trăiseră până atunci nemaifiind în armonie față de condițiile de existență.* (E. Durkheim – *Les règles de la méthode sociologique* - Paris, 1927, pag.88).

⁵³ M. Sauvage – *Socrate et la conscience de l'homme* – Paris, 1956, pp. 39-41.

întocmit în scris pledoaria pe care **Socrate** ar fi urmat să o rostească în fața tribunalului. Acesta însă a refuzat. Hermogene, unul dintre prietenii săi, chiar l-a întrebat dacă nu găsește cu cale să-și pregătească apărarea. Întrebare la care înțeleptul atenian a răspuns tot printr-o întrebare: *Nu ți se pare că mi-am petrecut toată viața gândindu-mă la apărarea mea? Pentru că toată viața mea n-am făcut nimănui rău, ceea ce eu socotesc drept cea mai frumoasă pregătire a apărării mele.* Rezultatul? A fost condamnat cu o majoritate de 281 de voturi contra 278 de voturi. În timp ce judecătorii discutau ce pedeapsă sau ce amendă urma să plătească, **Socrate** îi sfidează propunând să i se plătească 25 de drahme. Răspunsul pricinui o mare tulburare printre judecători, dar **Socrate** a continuat să-i persifleze spunând: *Date fiind serviciile mele, propun recompensa de a fi întreținut în Prytaneion⁵⁴ pe cheltuiala statului.* Judecătorii îl condamnă la moarte cu 80 de voturi noi în plus. În același timp, **Socrate** refuză să aleagă pedeapsa mai ușoară – autoexilarea – și ține unul dintre ultimele sale discursuri puse în slujba instruirii cetățenilor, preferând, după câteva zile petrecute în închisoare, să accepte condamnarea la moarte cu seninătate.

Vouă, cetățeni ce m-ați ucis, vă spun în numele lui Zeus: pedeapsă mult mai grea decât aceea că m-ați ucis pe mine, vă așteaptă curând după moartea mea. Dând această hotărâre, credeți că vă depărtați cumva de la voi răspunderea faptelor din timpul vieții; vi se va întâmpla tocmai dimpotrivă; așa văd eu...Nu aceasta e scăparea cea bună și cinstită, ci tocmai dimpotrivă, cea mai dreaptă și cea mai ușoară mântuire o veți găsi nu prin înăbușirea glasului celorlalți, ci printr-o pregătire de sine însuși a fiecăruia, ca să deveniți cât mai virtuoși cu putință. Aceasta vă prevestesc vouă, care m-ați condamnat...și mă duc de lângă voi. (Platon, „Dialoguri – Apărarea lui Socrate”)

Prietenii însă îi pregătesc un plan de evadare, după ce mai întâi câștigaseră un temnicer de partea lor. Fuga era lesnicioasă și, într-o dimineață, prietenul său Criton intră în celula lui **Socrate** pentru a-i spune că totul e pregătit. Acesta însă refuză să fugă. Într-un admirabil pasaj din *Criton*, Platon expune argumentele aduse de **Socrate** prietenului său. El își imaginează cum legile, personificate, i se adresează pentru a-i reproșa eventuala intenție de a se sustrage sentinței judecătorilor. Ce s-ar alege de **Socrate** dacă, după ce a susținut neconținut că filosofia înseamnă să înveți a muri, ar da bir cu fugiții asemenea unui sclav temător în fața morții? Ce-ar zice legile dacă l-ar vedea pe **Socrate**, la sfârșitul vieții, fugind dintr-o Cetate pe care n-a părăsit-o niciodată de bunăvoie și căreia i-a încredințat viața copiilor săi? Unde ar putea **Socrate** fugar să-și găsească o altă patrie? Toate orașele l-ar alunga, asemenea unui om ce-a dorit să se sustragă legii. S-ar vedea astfel justificată principala acuzație ce făcea din el un corupător al tineretului. În fine, legile-personaje îi amintesc:

Dacă părăsești acum viața, nu o părăsești vitregit de noi, Legile, ci de oameni; în schimb, dacă vei fugi din închisoare, răspunzând, înjositor, cu nedreptate la nedreptate și cu rău la rău, nesocotind învoielile și legămintele noastre și aducând rău cui se cădea mai puțin, adică ție, alor tăi, țării tale și nouă, atunci mânia noastră te va urmări cât timp trăiești, iar dincolo, surorile noastre, Legile lui Hades, nu te vor primi cu blândețe, știind că tu, atât cât atârnă de tine, ai încercat să ne duci la pieire. Așadar, te rugăm nu asculta de Criton, ci de noi. (PLATON – Criton,(54b), trad. Marta Guțu)

⁵⁴ **Prytaneion** - edificiu erau găzduiți și invitați la masă cetățenii, pentru merite excepționale.

Nici cu acest prilej tragic al morții ironia lui **Socrate** nu se dezmințe căci, se spune, văzând-o pe Xantippe, soția lui, tânguindu-se că-și vede soțul murind pe nedrept, a întrebat-o: *Nu cumva ai fi vrut să mor pe drept?*

În *Phaidon*, Platon ne înfățișează absolut tulburător ultimele clipe ale lui **Socrate**. El se îmbăiază pentru ultima oară și refuză să aștepte, așa cum îi sugerează Criton, ca soarele să fi dispărut cu totul la orizont înainte de-a bea otrava. Înainte de a bea cucuta Apollodoros îi oferă o haină frumoasă, ca să moară îmbrăcat cu ea. *Cum așa* – îi zise Socrate – *haina mea a fost destul de bună cât am trăit, și acum nu-i bună ca să mor?* Apoi, apucând cu o mână sigură vasul cu cucută, sorbi fără ezitare sau repulsie băutura mortală. Cum toți prietenii plângeau, tot el îi încurajă: *Hai, liniștești-vă și fiți stăpâni pe voi*. Când își simți picioarele îngreunându-se, se întinse pe spate, după cum îl sfătuiseră temnicerul. *Criton, îi sunt dator lui Asclepios un cocoș, vă rog să nu uitați să i-l dați* – acestea au fost ultimele sale cuvinte.⁵⁵ După o ultimă tresărire Socrate muri, iar prietenul său Criton îi închise ochii. Astfel se încheia viața celui care se despărțise de judecătorii săi spunându-le:

Dar și voi trebuie să aveți bune nădejdi în privința morții, judecătorii mei, și să vă dați seama de acest adevăr; pentru un om bun nu există nimic rău, nici în viață, nici în moarte, iar zeul are grijă de soarta lui. [...] Dar acum e timpul să plecăm: eu ca să mor, iar voi – ca să trăiți. Care dintre noi se îndreaptă spre un bine mai mare, nu știe nimeni altcineva decât Zeul. (PLATON – Apărarea lui Socrate, (41c), trad. Francesca Băltăceanu.)

Procesul și condamnarea lui **Socrate** stau mărturie pericolului reprezentat de ignoranță pentru cunoaștere, de Rău pentru Virtute. Pericol doar aparent însă, căci în realitate cel drept triumfă asupra călăilor săi chiar dacă le cade victimă, triumful lui **Socrate** asupra judecătorilor datând din chiar ziua execuției sale. O asemenea atitudine ține de o transcendență ce se regăsește în eternitatea divină. Justificarea lui **Socrate** nu se află atât în pledoaria ce-ar fi putut-o rosti în fața judecătorilor într-un anume moment din istoria Ateiei, cât forma de gândire pe care a știut să ne-o transmită, arătând că el urmează o cale care-l conduce către altceva decât justiția omenească.

De fapt, s-ar putea spune că înțeleptul atenian a pierdut procesul atunci când a decis să convingă tribunalul doar prin evidența adevărului și nu să-l seducă prin strălucirea elocinței; când a ales calea demnității în locul căinței ipocrite; când a preferat să-i înfrunte pe judecători decât să se înjosească cerșindu-le îndurare; când s-a socotit mai degrabă vrednic de răsplată pentru merite reale decât de pedeapsă pentru vini imaginare; când respingând orice tranzacție, și-a spus că este mai bine să moară decât să-și trădeze misiunea pe care o socotea scară.

Cicero, în faimosul său tratat *De oratore*, cu toată admirația, deschis mărturisită față de omul și gânditorul **Socrate**, nu ezită să-l dezaprobe pentru faptul că la proces s-a apărat ca un filozof, disprețuind, ca nevrednică de noblețea lui morală, arta oratorică. *Fiindcă fusese cel mai înțelept dintre oameni și avusese cea mai curată viață, s-a apărat singur în procesul care-l amenința cu primejdia capului în așa fel, încât părea că nu e un acuzat care cere îndurare, ci un profesor care vorbește de sus judecătorilor*. După ce amintește că **Socrate** a respins asistența judiciară a lui Lysias și i-a sfidat pe judecători, cerând în loc de pedeapsă cinstea de a fi hrănit în pritaneu pe cheltuiala statului, fapt care i-a înfuriat și i-a făcut să-l condamne la moarte, Cicero conchide:

Dar chiar dacă ar fi fost achitat, ceea ce, pe Hercule, deși nu ne privește pe noi, aș fi dorit, din admirație pentru acest spirit mare, mă întreb cum se poate să mai suportăm pe

⁵⁵ După unii cercetători explicația acestei ultime rugăminți a lui Socrate este că a vrut să aducă o jertfă zeului medicinei, drept mulțumire că i-a vindecat sufletul de boala de-a fi fost unit cu un trup.

filosofii ăștia care chiar acum, când Socrate a fost condamnat numai din cauză că n-a știut cum să vorbească, susțin totuși că lor trebuie să le cerem noi reguli de artă vorbirii? N-am să mă lupt cu ei ca să arăt ce e mai bun, mai adevărat; spun numai că una e filosofia și altceva elocvența, și că aceasta poate atinge perfecțiunea fără ajutorul filozofie.

În primul rând să observăm că, iată, la mai bine de 450 de moartea lui **Socrate** și aproape 40 de ani după răstignirea lui Iisus Hristos (având în vedere anul 70 d.Hr., când Cicero devine cel dintâi profesor oficial de retorică retribuit de stat), conflictul dintre retorică și filozofie (pe care îl socotim declanșat chiar de impetuoasa apariție a înțeleptului grec), era mai acut ca oricând, iar **Socrate**, sau mai precis sfârșitul său tragic, era folosit drept argument al disputei. Fie că împărtășim sau nu convingerea lui Cicero, trebuie să admitem că osândirea lui **Socrate** a fost posibilă și din pricina (dar nu numai) absenței sau mai bine zis a refuzului unei pledoarii - căci e greu de admis că tocmai **Socrate** *n-ar fi știut să vorbească*, el a cărui operă a fost una exclusiv bazată pe cuvântul vorbit! Dar să reținem deocamdată sfatul adresat de celebrul orator vorbitorului care vrea să-și convingă auditoriul:

Oratorul trebuie să cunoască pulsul fiecărei categorii de oameni, fiecărei vârste, fiecărei clase sociale și să scruteze ideile și sentimentele celor în fața cărora pledează sau are de gând să pledeze, iar cărțile filosofice să și le păstreze pentru clipele de odihnă și de răgaz.

Poate că, dacă **Socrate** ar fi respectat „regula jocului” judecătorii ar fi fost mai receptivi la apărarea lui, iar el ar fi sfârșit de moarte bună. Nu sunt puțini acei cercetători ai procesului care se întreabă dacă în loc de a-i învinui pe judecătorii atenieni de săvârșirea unui asasinat judiciar, n-ar fi mai îndreptățit în acest caz să se vorbească de o sinucidere judiciară a inculpatului. Pentru că, spun ei, **Socrate** nu putea să aleagă o cale mai sigură către moarte decât apărarea pe care și-a făcut-o. Nimic mai fals! Fiindcă **Socrate**, înțeleptul, a cărui unică rațiune de a fi era împlinirea misiunii sale de îndrumător moral al Cetății, n-avea, pe de-o parte, cum să-și dorească moartea care ar fi însemnat sfârșitul acestei misiuni. Pe de altă parte, dacă s-ar fi apărat așa cum se obișnuia în tribunalele ateniene – cu tirade retorice, cu lamentări înjositoare, cu răstălmăcirea faptelor – ar fi însemnat un abandon de la ideile sale de până atunci, o demisie de la principiile sale urmate de-a lungul întregii vieți. **Socrate** s-a comportat așa cum i-a dictat conștiința lui morală.

Să zăbovim puțin asupra semnificațiilor faptului că **Socrate** nu este omul unei opere scrise, că practic el nu a existat, n-a trăit decât în și prin contactul cu un discipol de la care primea tot atât pe cât putea el să-i ofere. Iată ce spunea în acest sens despre **Socrate**, Kierkegaard⁵⁶:

Acesta reprezintă gradul cel mai înalt al relațiilor unui om cu alt om; discipolul este pentru maestru ocazia de a se înțelege pe sine, și la fel maestrul pentru discipol; la moartea sa, maestrul nu lasă nici o creanță pe sufletul discipolului, la fel cum nici acesta nu se poate pretinde creditor al maestrului. Și dacă, ascultându-l pe Socrate, aș fi fost un Platon transportat de entuziasm, dacă inima mea ar fi bătut la fel de puternic ca a lui Alcibiade, mai puternic decât a coribanților; dacă nu mi-aș fi putut liniști admirația pătimașă decât îmbrățișând acest om magnific, atunci desigur că Socrate mi-ar fi spus: <<O, dragule, tu ești totuși un amant înșelător; căci vrei să mă provoci din cauza înțelepciunii mele, ca să fii apoi cel din a cărui îmbrățișare admirativă să nu mă mai pot desprinde; ești așadar un

⁵⁶ Søren Kierkegaard – filosof și teolog danez (1813-1855).

*seducător?>> Și dacă aș refuza să-l înțeleg, ironia sa rece m-ar duce la disperare atunci când mi-ar dovedi că-mi datorează tot atât cât îi datorez și eu.*⁵⁷

Nu sunt puțini aceia care susțin că motivul pentru care **Socrate** n-a scris nimic este unul foarte simplu: acela că în secolul lui Pericle (căruia îi aparținea și **Socrate**) oamenii acelei epoci nu scriau cărți. Motivul tăcerii literare a lui **Socrate** trebuie căutat însă în altă parte. O carte nu poate iniția un adevărat dialog, pentru că nu interoghezi un text, așa cum interoghezi o ființă vie, iar scrisul se dovedește finalmente un obstacol care se interpune între persoanele în viață (vezi *Phaidros*). Textele scrise riscă să facă din oameni niște *pseudo-înțelepți* și nu niște înțelepți veritabili. Textele le vor da prilejul să repete lucruri deja spuse de un altul, dar nu le vor oferi posibilitatea să opereze ei înșiși acea mișcare de convertire interioară fără de care nu există cunoaștere adevărată. Scrisul îi va face pe oameni orgolioși în măsura în care va pretinde să se substituie dialogului, în afara căruia nu există o comunicare autentică. **Dialogul** este adevăratul discurs „viu și însuflețit”, în absența lui oamenii nu pot cunoaște; **scrierea** este doar un „simulacru” al acestui discurs, asemănându-se în această privință picturii, care ne oferă o imitație a ceea ce este:

Scrierea, dragul meu Phaidros, seamănă într-adevăr cu pictura, și tocmai aici stă toată grozăvia. Aceste figuri cărora le dă naștere pictura se ridică în fața noastră asemenea unor ființe însuflețite. Dar dacă le încerci cu o întrebare, ele se învăluiesc într-o foarte solemnă tăcere. La fel se petrece și cu gândurile scrise; ai putea crede că ele vorbesc, însuflețite de spirit. Dar dacă le pui o întrebare, vrând să te lămurești asupra vreunei afirmații, ele nu-ți răspund decât un singur lucru, mereu același. Și de îndată ce a fost scrisă, odată pentru totdeauna, fiecui cuvântare colindă pretutindeni păstrând aceeași înfățișare și pentru cei ce o pricep și pentru cei cărora nu le spune nimic. (PLATON – Phaidros, (275d și e) trad. Gabriel Liiceanu).

Opera scrisă este așadar incapabilă să ne transmită ceea ce ne oferă cuvântul și dialogul în care două ființe vii comunică prin mijlocirea adevărului implicat de prezențele lor. Căci în *prezență* se descoperă omul pe sine cu adevărat și poate învăța să se cunoască; în *prezență*, sau mai exact în această *co-prezență* pe care maestrul și discipolul o descoperă aprofundând mesajul ce li se dezvăluie treptat, prin limbajul dialogului lor, ca reminiscența unui adevăr original în interiorul căruia se găsesc amândoi. **Socrate** nu vrea să aibă de-a face cu jongleriile sofistilor, care minimalizează esențialul și se leagă de fleacuri; dar nici cu mutismul acelor înțelepți care pretind că orice cuvânt este o trădare. De aceea, **Socrate** este în primul rând un filosof al dialogului: el nu dorește nici un limbaj fără gândire, nici o gândire fără limbaj. Pentru **Socrate** limbajul este un intermediar între Zeul care vorbește și oamenii care dialoghează; limbajul este însărcinat a tălmăci și împărtăși zeilor cele ce vin de la oameni și oamenilor cele ce vin de la zei. **Socrate** ne invită în fapt să punem problema *limbajului* și a raporturilor sale cu *gândirea*. S-a vorbit și s-a insistat extrem de mult asupra *daimonului* la **Socrate**, acel *ceva de natură divină* pe care nu odată acesta îl invoca. Din acest motiv Apuleius a făcut din Socrate o divinitate particulară; unii dintre Părinții Bisericii, precum Tertulian, Sfântul Ciprian sau Lactanțiu îl considerau o creatură satanică, alții, cum ar fi Sfântul Justin Martirul și Filosoful, Sfântul Clement Alexandrinul, Eusebiu de Cezareea ori Fericitul Augustin vedeau în el un fel de făptură angelică. În fapt, la **Socrate** *daimonul interior* exprima ceea ce leagă limbajul de o transcendență care-l depășește, întemeindu-l în același timp. Limbajul este vocația însăși a omului, este ceea ce-l cheamă și prin care el

⁵⁷ Søren Kierkegaard - *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes Philosophiques*, trad. P.-H. Tisseau și E.-M. Jaquet-Tisseau în *Œuvres complètes*, vol. 11, p. 3, Editions de l'Orante, Paris, 1977.

răspunde. Dacă limbajul poate fi comparat cu iubirea, asta se întâmplă deoarece, asemenea acesteia, și el încearcă să regăsească drumul unității pierdute, al luminii uitate. Limbajul îi unește pe oameni cu zeii și de aceea el este un intermediar, dar ține de datoria omului să nu uite că ceea ce spune este legat de ceva aflat dincolo de el, ceva a cărui urmă încearcă s-o regăsească expresia verbală, în caz contrar limbajul pierzându-se în vorbărie.

*Tu știi – îi spune **Socrate** lui Cratylus – că vorbăria semnifică tot, că se rotește și se întoarce întruna, fiind de două feluri: adevărată și falsă. [...] Ceea ce e adevărat din ea e bine și divin, locuind acolo sus, cu zeii; falsul însă [...] se află jos în gloata oamenilor. (PLATON – Cratylus (408c), trad. Simina Noica).*

Socrate, fără să fie un șef de școală, rămâne cea mai mare figură a istoriei gândirii grecești din a cărei personalitate vor deriva, direct sau prin intermediari, toate curente ulterioare ale filosofiei. Toate aceste școli și curente vor suferi, în mod egal, și influența sofistilor Protagoras și Gorgias, și pe cea a lui **Socrate**. Faptul că toată istoria filosofiei grecești este dominată de numele lui **Socrate** reiese și din expresiile consacrate folosite de istorici pentru clasificarea diferitelor școli filosofice: *micii socratici* (megaricii, cirenaicii și cinicii), *marii socratici* (Academia lui Platon și Liceul lui Aristotel) ca să nu mai vorbim de termenul *presocratici*, folosit pentru desemnarea filosofilor din sec. VII și VI î.d.Hr., cărora această formulă pare să nu le acorde interes decât în măsura în care ar fi putut pregăti apariția gândirii lui **Socrate**, gândire care constituie unul din pivoții istoriei, deoarece cu ea se încheie o perioadă și începe o alta.

Dar înainte de orice, **Socrate** este cel dintâi care aduce în discuție valorile etice și morale și în raport cu ele caută să definească universalul. Contrar criticii sofistilor, cea a lui **Socrate** nu ne poartă nici asupra legilor, nici asupra obiceiurilor religioase, ci doar asupra oamenilor și calităților umane.

În acest sens ni se pare cu totul relevantă mărturia lui Diogene Laertios conform căreia Xenofon tocmai trecea pe o străduță din Atena, când **Socrate** i-a tăiat calea întrebându-l: *Unde se cumpără cele trebuincioase vieții?* Xenofon îi răspunse, după care **Socrate** continuă: *Unde înveți să devii om cumsecade?* Și cum Xenofon nu știu ce să mai răspundă, **Socrate** adăugă: *Vino cu mine, îți voi arăta eu.*

Socrate a fost un șoc: ca apariție fizică, ca mod de viață, ca tip de gândire. **Socrate** a urmărit reforma socială a Atenei prin reforma morală, iar reforma morală prin reforma gândirii, prin cultura rațională. Pe cât era de conservator în ideile sale politice, pe atât era de liber față de cei pe care voia să-i reformeze și cărora le arăta propria lor ignoranță. Fără îndoială că această libertate extremă, în cele din urmă l-a pierdut. Dacă guvernarea tiranică a lui Critias îi interzisese deja cuvântul, regimul democratic i-a luat viața. După 24 de secole de când justiția ateniană i-a întins cupa cu otravă a unei condamnări la moarte infame, **Socrate** continuă să țină trează – și să tulbure – conștiința morală și reflexivă a lumii.

...Prefer, apărându-mă în acest chip, să mor, decât să trăiesc în alt chip; căci atât la judecată cât și la luptă, nici eu, nici un altul nu se cuvine să întreprindă chiar orice ca să scape de moarte. (PLATON – Apărarea lui Socrate)

Așadar și moartea lui a fost un șoc. De altfel, André Bonnard, un erudit cercetător al civilizației elene, când se referă la teribilul impact pe care mărturiile asupra lui Socrate l-au

avut cu conștiința morală și reflexivă a umanității, folosește această extrem de sugestivă sintagmă: **șocul socratic**:

În fapt, fără prezența activă a persoanei, a învățământului lui Socrate pe străzile Atenei, timp de o jumătate de secol, și, mai ales, fără actul morții lui Socrate, în anul 399, nimic din ceea ce a urmat nu este explicabil. Numai violența șocului suferit de discipolii săi explică bogăția și, de asemenea, diversitatea literaturii socratice. Acest șoc autentic, pricinuit de o persoană autentică, fiecare l-a primit în mod diferit, pentru că ei erau atât de diferiți unii de alții, dar fiecare l-a primit drept în inimă. Nici un poem inventat după moartea lui Socrate, oricât de mare ar fi puterea artei, nu era în stare să mobilizeze la un loc poeți, istorici, filosofi și aceasta pentru secole.

La urma urmei, drama lui **Socrate** este de-a fi fost în același timp eroul și martirul limbajului. El, care, folosindu-se doar de posibilitățile cuvântului, își conducea interlocutorul pe calea adevărului, a fost învins de discursurile înșelătoare ale acuzatorilor săi. Dar tăcerea la care a fost condamnat **Socrate** este de fapt partea cea mai elocventă a mesajului său. Ea reprezintă întoarcerea la Cel ce a dat naștere Cuvântului. A rupe această tăcere înseamnă a căuta itinerariul pe care Acesta l-a străbătut.

SOCRATE ȘI HRISTOS

Moartea lui Socrate a fost unul din cele mai covârșitoare evenimente ale lumii antice. Făcând din puritatea faptei un complement organic și necesar purității gândirii și înălțimii științei și punând această conlucrare armonică sub protecția lui Apollon – expresie desăvârșită a năzuințelor luminoase ale spiritului elenic, înțeleptul ateniian și-a făcut din propria viață un câmp de luptă pentru luminarea sufletelor altora și pentru găsirea adevărului. El simțea în sine fiorul îndemnului lui Apollon și prin acesta nostalgia fericirilor nepieritoare din lumea Esențelor pure. Această nostalgie a îmbrăcat forma unui misionarism activ prin îndemnul zeului delfic. Nemuritor ca Zeus și ceilalți membri ai pantheonului, Apollon s-a făcut purtătorul de cuvânt și lumină al acelor regiuni cerești unde tronează Ideile în sine. Socrate moare pentru că a predicat, cu vorba și cu fapta metoda de ridicare la bucuriile inefabile ale nemuririi prin știință și convingere personală. El n-a tăgăduit – așa cum spunea Aristofan – valoarea binefăcătoare și mântuitoare a multora din tradițiile strămoșilor. El participa corect la toate marile acte publice ale cetății. Se căsătorește, ia parte la bătălii, aduce ofrandă zeilor. Dar el simte chemarea transcendentă a Adevărului și a Științei în sine. Alipirea de Esențe este însă un fapt strict personal. Este mai întâi o autocercetare nemiloasă; mai apoi o succesiune nesfârșită de autodepășiri până la acele culmi ale științei nemincinoase.

Acesta era programul și metoda pe care înțeleptul le aplica în educația pe care, fără să vrea, o făcea tinerelor generații ateniene. Prin aceasta Socrate realiza o uriașă operă socială și umanistă.

Socrate nu a fost un ateu. El a realizat, poate, cel dintâi, acea minunată unire a sufletului omenesc cu Adevărul și Știința eternă, într-un misticism scăldat în baia de lumină a Rațiunii supreme. Zeii mitologiei n-aveau nici un amestec în acest misticism. Ei înșiși, de altfel, erau beneficiari ai științei și frumuseților nepieritoare din lumea Esențelor.

Moartea lui Socrate a avut poate cea mai înaltă înrăurire asupra întregii filosofii grecești ulterioare. Această filozofie este în proporții covârșitoare idealistă (cu excepția atomismului), adică adeptă a unui realism transcendent, așa cum îl predică Socrate în dialogurile platonice și cum îl trăiește el în ultimele clipe ale existenței pământești.

Chipul cu totul neobișnuit al morții lui Socrate dă acesteia nu numai un sens moral ci și unul ontologic. Înțeleptul atenian moare superb, mai minunat decât toți înțelepții vechi. Dar moartea sa nu e numai frumoasă, ea este și o importantă deschidere către porțile realității eterne a Adevărului.

Platon a scris *Apărarea lui Socrate* nu atât pentru a informa posteritatea despre procesul înțeleptului atenian și pentru a-și apăra Învățătorul de calomniile prezentului și ale viitorului, cât pentru a semnaliza atenției lumii sensul și valoarea permanentă a puterii Binelui, care a creat și susține universul, precum și diversele sale înfățișări pe care le îmbracă în încercarea lui de a se întrupa în lume pentru a o face mai bună și mai fericită. După Platon, moartea lui Socrate trebuia să aibă sensul metafizic al salvării armoniei cosmice și a eternității legilor acesteia de impuritatea și violența materiei și a momentului.

După 24 de veacuri, Georges Bastide, autor al unei pasionante cărți despre **Socrate**, apărută la Paris în anul 1939 - *Le moment historique de Socrate* -, reflectând la moartea înțeleptului atenian exclamă patetic:

Omului care trăiește pentru bunurile exterioare, moartea îi apare ca o nenorocire; înțeleptul care trăiește întru spirit și care sfârșește de moarte naturală o vede ca pe un fapt asemenea tuturor celorlalte fapte din natură; dar pentru cel drept care moare victimă a nedreptății omenеști moartea înseamnă înfăptuire. [...] Căci valorile spirituale se situează în afara timpului și spațiului, ele nu sunt tăgăduite în acest cadru și orice om care comite o nedreptate, orice om care consimte să le trădeze își dă foarte bine seama că-l sacrifică pe cel Drept în afara spațiului și timpului și că este într-o oarecare măsură răspunzător de moartea lui Socrate.

Este doar una din dovezile că era imposibil ca în timp felul de a învăța al lui **Socrate** pe ceilalți, raporturile sale semenii, modul său de viață, valorile în care credea dar mai ales moartea sa, această moarte plină de tragism a unui înțelept în temniță, să nu fie comparată cu moartea pe Cruce a lui Iisus Hristos. La urma urmei și învățătura Mântuitorului a fost una revoluționară. Din pricina ei a fost acuzat și executat, pecetluind cu moartea sa, adevărul învățaturii sale. Socrate „a propovăduit” la rându-i autoritatea divină în detrimentul autorității pământești. Existența mărturisită nu odată a *daimon*-ului său nu este decât un îndemn de a dobândi fiecare propriile convingeri și să acționeze potrivit lor. Interioritatea lui Socrate a fost potrivnică credinței religioase a poporului său, precum și constituției statale a acestuia și de aceea a fost și el executat, pentru adevăr a murit și el. Totuși trebuie să subliniem că la Iisus Hristos, Împărăția cerurilor și puritatea inimii conțin o profunzime infinit mai mare decât interioritatea lui Socrate. *Cunoaște-te pe tine însuși* nu este câtuși de puțin desființat, dar este net surclasat de dimensiunea uriașă a lui *Iubește-ți aproapele ca pe tine însuși*. Socrate invită la descoperirea propriei transcendențe, Hristos invită la descoperirea propriei transcendențe în celălalt prin iubire.

Am putea spune despre îndemnul delfic preluat de Socrate – *cunoaște-te pe tine însuși* – că poate fi reasezat într-o perspectivă creștină doar în măsura în care ultimul cuvânt în cunoașterea de sine coincide cu primul cuvânt în cunoașterea lui Dumnezeu. Astfel cunoașterea de sine este subordonată unei doctrine a mântuirii. Întrucât omul a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, cunoașterea de sine reprezintă o deschidere către taina dumnezeirii. Ceea ce omul găsește în jurul său, deasupra sau dedesubtul său îl copleșește ca întindere. Ceea ce găsește în sine îl tulbură din pricina obscurității. Dar dacă el caută în sine ceea ce ființa sa îi spune că se află deasupra sa se izbește de o taină al cărei nepătruns are de ce să-l înspăimânte. El însuși se află învăluit în această taină. Dacă omul este într-adevăr o imagine a lui Dumnezeu, cum s-ar putea cunoaște fără să-l cunoască pe Dumnezeu? Iar dacă

imaginea sa este cu adevărat a lui Dumnezeu, cum să se cunoască pe sine? Prin aceasta omul dobândește o profunzime nebănuită de antică.

Cu moartea lui Hristos începe convertirea conștiințelor și a lumii. Moartea dar mai cu seamă Învierea lui Hristos este punctul central în jurul căruia gravitează totul, diferența dintre materie și spirit, pecetea divină a Duhului, plutirea atotștiutoare și proniatoare a Duhului Sfânt ca Duh al Adevărului, care este pretutindeni și le împlinește pe toate. Desigur, din punct de vedere exterior Hristos ca și Socrate este un om, un învățător care a adus la cunoștința oamenilor adevăruri. Dar și aici avem de-a face cu o deosebire fundamentală. Dincolo de adevăruri și mai presus de acestea în învățătura Mântuitorului găsim Adevărul. Pentru că în existența sa pământească a fost revelată natura divină. Moartea Lui Hristos este și moartea unui om, dar este și moartea lui Dumnezeu care și-a asumat la propriu condiția umană. Astfel moartea transcende naturalul și devine mântuire. Astfel moartea naturalului capătă o semnificație universală, limita, răul în general, păcatul este nimicit. Moartea lui Socrate este lipsită de agonie pe câtă vreme moartea lui Iisus este o lungă și lentă agonie care începe cu urcarea pe Golgota. Într-un eseu dedicat procesului lui Socrate, Nicolae Steinhardt spunea că moartea acestuia, *în contrast cu o alta, unde nu s-a folosit indolora cucută ci infama, batjocoritoare răstignire, i-a fost nobilă, senină, semizeiască*.⁵⁸ Socrate își petrece ultimele clipe cu prietenii, Iisus moare în chinuri, acoperit de hulă și părăsit aproape de toți, dar moare pentru toți. Nu există patimi ale lui Socrate, există însă patimi ale lui Hristos. La Socrate moartea este una esențialmente gândită, ea este tragică, ea este tragică pentru prietenii săi, nu și pentru sine. Socrate depășește moartea ca eveniment prin însăși ideea pe care o are despre moarte; el a exorcizat moartea prin filozofie căci *a filosofa înseamnă a învăța să mori*. Moartea lui Hristos înseamnă înainte de orice o patimă, ea este trăită în mod tragic, este supremă sfâșiere. Moartea lui Iisus este sângeroasă, moartea lui Socrate este fără dureri, fără chinuri. Tot trupul lui Hristos se zbate sub loviturile dureroase de bici, sub străpungerea cuielor, a coroanei de spini. Îi e sete. Socrate moare pașnic, fără ca o trăsătură să i se altereze. Iisus soarbe până la capăt cupa amărăciunii și a disperării: *Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?* Și Socrate moare, dar imaginea lui Socrate murind este imaginea omului eliberat prin rațiune de frica morții. În vreme ce Hristos trăiește moartea din plin, Socrate o gândește. Pe de-o parte, Socrate moare înconjurat de prieteni, dar el este singurul care moare. Pe de altă parte Hristos moare singur pe Golgota, dar el comunică cu tâlharul care agonizează în preajma lui. În inima gândurilor care comunică rămâne o distanță pe când în singurătățile trăite, se descoperă niște prezențe aflate în comuniune.

Putem concluziona că există în moartea lui Socrate o impresionantă asemănare cu rostul morții lui Hristos. Dar asemănarea este doar formală, de pură perspectivă, nu de sens și de fond. Dacă moartea lui Socrate poate fi socotită ca un splendid capitol din istoria autosalvării universului prin exemplarele umane de elită, moartea lui Hristos înseamnă anihilarea universului și a omului vechi și crearea unui univers și om nou. Platon constată că Învățătorul său a fost condamnat pentru un lucru cu mult mai cuprinzător și mai profund decât cele notate în actul de acuzare: Socrate a murit pentru σοφία, adică pentru înțelepciune. După cum în actul de acuzare a lui Iisus Nazarineanul sunt menționate doar lucruri strict omenești, ca neînțelegerea sa cu conducătorii poporului evreu și nesupunerea la legile Romei – deși Pilat îl absolvă de orice vină în această privință –, tot astfel este și în procesul lui Socrate. Multora le-a scăpat însă sensul real și adânc al acestor două evenimente. Moartea înțeleptului atenian poate fi socotită ca o jertfă adusă armoniei spiritului elen și cosmic, încarnată în înțelepciune, în vreme ce moartea lui Iisus Hristos a însemnat suprimarea coaliției puterilor întunericului și prin aceasta mântuirea lumii, adică, în ultimă instanță, restabilirea echilibrului și fericirii primordiale.

⁵⁸ N. Steinhardt – *Monologul polifonic* – Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1991, pag. 175.

Despre felul în care a fost receptat destinul lui Socrate de către creștini să amintim că Tațian Asirianul (n. pe la 120 d.Hr.) – figură importantă a apologeticii grecești – el însuși sofist la un moment dat și convertit la creștinism de către Sf. Justin Martirul și Filosoful⁵⁹, în *Discursul către greci (Cuvânt contra grecilor* în Patrologia I.G. Coman) scris spre anul 170 d.Hr., filosofii antici sunt realmente ridiculizați, numai Socrate este menționat drept unul dintre puținii oameni drepecți consemnați de istorie. Șapte ani mai târziu, în jurul anului 177 d.Hr., a fost scris un text adresat lui Marc Aureliu și fiului său Commodus, socotit important pentru tradiția textuală a apologetilor greci: *Suplica lui Atenagora, filosof creștin din Atena, privitoare la creștini*. În acest text Atenagora crede că persecuțiile suferite de Socrate (alături de cele suferite de Pitagora, Heraclit și Democrit) le anticipau pe cele dezlănțuite împotriva creștinilor. Una din cele mai frumoase scrieri ale sale, *Viața Macrinei* (380 d.Hr.), Sf. Grigorie de Nyssa (335 – 395 d.Hr.) – și el o vreme retor - evocând ultimele ore ale Macrinei, amintește cum aceasta rechemase în memorie toată viața trecută, a sa și a familiei; pe lângă aceasta, după Grigorie, Macrina ar fi expus doctrina nemuririi sufletului unită indisolubil, în spiritul credinței creștine, cu aceea a învierii. Patrologi contemporani socotesc că în acest caz avem de-a face cu o invenție literară a lui Grigorie însuși, cu trimitere la renumitul exemplu al lui Socrate. Așa cum filosoful atenian în ultima zi, înainte de a muri, își explicase doctrina nemuririi sufletului, reluată apoi în dialogul *Phaidon*, compus de Platon, tot așa și Macrina, într-o conjunctură analogă și într-o poziție asemănătoare, de maestru, explică aceeași doctrină.⁶⁰

Georges Bastide – autorul mai sus-amintitei lucrări - *Le moment historique de Socrate* - e de părere că, prin destinul său exemplar care se situează în afara timpului și spațiului, *Socrate va fi în agonie până la sfârșitul lumii și de aceea omenirea nu trebuie să doarmă în acest timp*⁶¹. La citirea lor ar trebui să fim emoționați și traversați brusc de un adânc sentiment de responsabilitate. Numai că aceste *Cugetări* au fost scrise cu aproape trei veacuri în urmă, la 1670 de către Blaise Pascal – matematician, fizician, scriitor și filosof francez – care în anul 1654 s-a retras la mănăstirea jansenistă Port - Royal. Ele se referă la cu totul altcineva decât Socrate:

Jésus sera en agonie jusqu'a la fin du monde: il ne faut pas dormir pendant ce temps-là. (PASCAL – *Le mystère de Jésus*)⁶²

Acesta este doar un mic amănunt menit să ne reamintească despre cum, fiind odată întrebat de către un tânăr ce este virtutea, **Socrate** i-a răspuns: *În a nu depăși măsura în nimic măsură*; sau dreapta-socotință cum ar spune Sfinții Părinți. Dar desigur, aceasta nu ne face să-l iubim mai puțin pe **Socrate** a cărui voce care s-a ridicat la Atena în urmă cu mai bine de 2400 de ani, n-a tăcut niciodată în pofida judecătorilor care au vrut să-l reducă la tăcere. Astăzi a devenit un loc comun a spune că spiritualitatea Europei moderne este datorare aproape în întregime puternicilor inspirați ai Greciei antice, ia că, printre aceștia, locul de frunte îl ocupă **Socrate**. Mai mult decât viața, moartea, sau, mai degrabă, felul morții acestui nemuritor atenian, arată, ca într-o oglindă, adâncurile complexe sale personalități și mai cu seamă scopul și înțelesul existenței noastre pe pământ.

⁵⁹ Spre sfârșitul vieții Tațian cade din ortodoxie și înființează secta encratiților, o sinteză a tuturor ereziilor creștine.

⁶⁰ Conf. Claudio Moreschini, Enrico Norelli – *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine* (vol II, tom I) – Ed. Polirom, Iași, 2004, pag. 138. dar și I.G. Coman – *Patrologie* – ed. I.B.M.O., Buc., 1956, pag.171.

⁶¹ Georges Bastide – *Le moment historique de Socrate*, Paris, 1939, pp.307 și urm.

⁶² Blaise Pascal - *Pensées* (vol II) – Éditions de Cluny, Paris, 1938, pag. 11.

V.

CONFLICTUL CU FILOSOFIA (3)

DIALOGUL: PUTEREA, ROSTUL ȘI ROSTIREA CUVÂNTULUI

Platon (427 – 347 î.d.Hr.), strălucitul mărturisitor asupra gândirii și vieții lui Socrate (la moartea acestuia Platon avea 28 de ani), a exercitat o profundă influență asupra culturii europene, fără de înțelegerea căreia orice studiu sau digresiune asupra bătrânului continent este sortit eșecului. Platonismul este o caracteristică tare a spiritului european, iar scrierile platonice trăiesc și astăzi prin frumusețea neîntrecută a formei antice și a avântului poetic. S-a născut la Atena sau pe insula Egina într-o familie aristocratică, având ca tată pe Ariston, ce descindea din neamul regelui Codros, iar ca mamă pe Perictione, din familia Dropides, înrudită cu Solon. Adevăratul său nume era **Aristocles**, **Platon** fiind o poreclă târzie e i-a fost dată din pricina pieptului și frunții sale late.

Născut într-o familie de aristocrați, **Platon** s-a stins din viață așadar, când avea 80 de ani, cum spune Cicero, *cu condeiul în mână* (*scribens mortuus est*). Vârsta îi va fi permis să asiste pe de-o parte, cu ochi tineri și impresionabili, la ultimele scene ale unei tragedii: declinul și căderea Imperiului Atenian, iar pe de altă parte a putut fi martor al începuturilor unui tip de imperiu foarte aparte, cel al lui Filip al Macedoniei, al cărui fiu, Alexandru, a cucerit o mare parte a lumii cunoscute pe atunci. Perioada intermediară însă, a fost una a războaielor interminabile și indecise între micile polisuri grecești, care au obținut pe rând o scurtă perioadă de hegemonie, dar au ratat de fiecare dată unitatea Greciei. Aceasta se va realiza abia după moartea lui **Platon** și va fi isprava macedonenilor. Atmosfera sumbră a perioadei războiului peloponeziac precum și a sfâșierilor dintre democrați și aristocrați l-au făcut să se refugieze în poezie la început, iar apoi în meditația filosofică. Fiind înzestrat cu o imaginație debordantă care de fapt nu l-a părăsit niciodată, cea dintâi preocupare a sa a fost firesc dedicată poeziei și teatrului. Întâlnirea sa cu Socrate a fost decisivă pentru viața sa, a fost o adevărată lovitură de trăznet. A murit poetul și s-a născut filosoful. Pur și simplu și-a ars poeziile și a devenit un discipol entuziast al celui care oferea la acea vreme un alt model de înțelepciune și atitudine în Atena. Avea 20 de ani când l-a cunoscut pe Socrate și nu l-a mai părăsit până la moartea acestuia. Uciderea nedreaptă a lui Socrate l-a covârșit de tristețe și revoltă, marcându-i opera, într-o mare măsură aceasta fiind dedicată reabilitării maestrului său pentru posteritate prin celebrele sale *Dialoguri*. Desigur, Socrate are realitate istorică independentă de **Platon**, dar el este inseparabil de Socrate ca personaj al *Dialogurilor*. E dificil, dacă nu cumva chiar imposibil să trasezi cu obiectivitate o limită de demarcație între gândirea lui Socrate și cea a lui **Platon**. Relația dintre Socrate și **Platon** este un exemplu de realizare a unui gânditor prin celălalt.

Se povestește despre el că a avut mai multe călătorii de studii în Egipt consacrate matematicii, apoi în coloniile din Italia sudică unde a făcut cunoștință cu filosofi pitagoreici a căror influență va fi puternică în opera sa. A ajuns și în Sicilia, la Siracusa invitat de „tiranul” Dionysios cel Bătrân și nepotul acestuia Dion. La întoarcere va deschide o Școală filosofică în

grădinile din preajma Atenei (sec. IV – I î.d.Hr.), lângă gimnaziul închinat lui **Akademios**⁶³, de unde va veni și numele școlii – *Academie* – expresie rămasă simbolică pentru orice instituție de înaltă cultură.

Platon este cel dintâi filosof grec de la care ne-au rămas scrieri complete, ba chiar și unele a căror autenticitate a fost tăgăduită încă din antichitate. Toate operele sale (afară de cele 13 scrisori contestate, cu excepția celei de-a 7-a și de *Apologie*) sunt scrise în formă de dialog, cu mult simț dramatic, iar în aproape toate, Socrate este personajul principal prin glasul căruia **Platon** își exprimă părerile sale. Totalul scrierilor rămase de la **Platon** este de **35 de scrieri și 13 scrisori**. Ordinea lor cronologică ar fi următoarea:

1. SCRIERI DE TINERETE: *Apologia* (Apărarea lui Socrate), *Criton*, *Ion*, *Protagoras*, *Laches*, *Republica* (cartea I), *Lysis*, *Charmides* și *Euthyphron*.

2. SCRIERI DIN PERIOADA DE TRECERE (în care începe a se desemna teoria ideilor și prin care Platon intră în confruntările sociale și filosofice ale timpului – contra sofistilor, democrației etc): *Gorgias*, *Menon*, *Eutidem*, *Hippias minor*, *Cratylus*, *Hippias major* și *Menexene*.

3. SCRIERILE VÂRSTEI MATURE (este epoca apariției **teoriei ideilor**, ca sâmbure al întregii filosofii platonice. **Ideile** sunt substanțe oarecum spirituale ale lucrurilor materiale sensibile): *Ospățul*, *Fedon*, *Republica* (cărțile II – X) și *Fedru*.

4. SCRIERILE BĂTRÂNEȚII (în această perioadă, Platon, fără a renunța la metafizica ideilor, se ocupă mai mult de problema logică a noțiunilor, începe să dea o mai mare însemnătate lumii sensibile și realității sociale): *Theaitetos*, *Parmenide*, *Sofistul*, *Politicul*, *Fileb*, *Timeu*, *Critias*, *Legile* (și *Epinomis*)

Părintele Ion G. Coman⁶⁴ este de părere că nici un filosof și nici o școală filosofică antică n-au avut un renume și o influență în lumea păgână mai binefăcătoare ca **Platon** și **platonismul**. Desigur nu putem să trecem sub tăcere că filosofia lui Platon a fost ulterior puțin alterată, devenind începând cu sec. II d. Hr., un sistem nu numai de gândire, dar și de credință și viață, cunoscut sub numele de *neoplatonism* – teribil adversar al creștinismului. Dar tot așa de răspicat trebuie spus că platonismul este unul din ctitorii de seamă ai dogmaticii și filosofiei creștine. Elementele platonice au fost asimilate astfel încât ele s-au topit în organismul creștin. Dar nu este mai puțin adevărat că numeroase din paginile Sf. Grigorie de Nyssa, sau Sf. Grigorie de Nazianz, ori Sf. Vasile cel Mare, sau Sf. Ioan Damaschin *respiră* – cum spune Părintele I.G. Coman – *până departe parfumul lui Platon, la umbra crucii*. Sute de milioane de creștini trăiesc, așadar, până astăzi și vor trăi încă multă vreme din darurile spiritului nemuritorului filosof. Renașterea, mai cu seamă cea italiană, a cultivat cu o rară pietate și intensitate pe Platon. **Academia platonicească** din Florența devenise aproape stat în stat. Chiar și filosofia primei jumătăți a veacului trecut păstra elemente și orientări platonice. E suficient să amintim neotomismul lui Jaques Maritain (care și-a dat seama de erorile

⁶³ *Ἀκαδημιος* – erou atenean de la care provine numele unui loc din Atena înconjurat de o pădure sacră, unde era venerat mormântul său și unde Platon a pus bazele școlii sale. *Akademios* le-a dezvăluit fiilor lui Tindar, Castor și Pollux, frații Elenei, locul unde Tezeu o ascunsese pe frumoasa lor soră, pe care o răpise din Sparta și o dusesse în Afidna. Pentru acest serviciu adus de *Akademios*, spartanii i-au păstrat mereu eroului o venerație sacră, cruțând întotdeauna zona Academiei în timpul incursiunilor lor în Atica.

⁶⁴ Vezi studiul intitulat *Divinul Platon* din lucrarea *Miracolul clasic* de Ion G. Coman, apărută sub egida Academiei Române în anul 1940, pag.130 și urm.

ontologice și metoda tomismului aristotelic), fenomenologia lui Husserl și intuiționismul lui Henry Bergson.

Desigur liniile principale ale gândirii lui **Platon** își au sorgintea în premisele filosofice ale lui Socrate (mai cu seamă din covârșitorul eveniment al morții acestuia). Viața și învățătura lui Socrate reprezintă cu adevărat o predică înflăcărată pentru găsirea și realizarea în lume a celei mai mari entități morale: **binele**. Felul în care Socrate a ales să moară nu lasă nici o îndoială asupra credinței sale nestrămutate în **nemurirea sufletului**. Platon a făcut din *realitatea binelui* centrul sistemului său cosmologic iar din *nemurirea sufletului*, resortul doctrinei sale metafizice, morale, sociale și politice. Așa cum Iisus Hristos stă la temelia doctrinei creștine a evangheliștilor și a marilor Părinți ai Bisericii, tot așa Socrate stă ca punct de plecare al filosofiei lui Platon. Se poate spune că Platon este față de Socrate ceea ce este evanghelistul Ioan față de Logosul Hristos.

Pentru Platon **știința** este mijlocul de a găsi și contempla realitatea ultimă, adevărul suprem. Platon a immortalizat în *Politice VII* extraordinara dificultate a dobândirii adevăratei științe, printr-o celebră alegorie: *alegoria peșterii*, un model de exercițiu retoric.

Într-o peșteră mare, deschisă dinspre lumină stau niște oameni înlănțuiți acolo din copilărie. Cătușele din jurul picioarelor, mâinilor și gâtului îi țin așa de strâns legați, încât nu pot nici măcar mișca din cap. Astfel, ei nu văd decât ce este în fața lor, cu alte cuvinte fundul întunecos al grotei. Lumina le vine de la un foc aprins la oarecare distanță mai sus, în spatele lor. Între gura peșterii și foc se află un mic perete despărțitor. Să ne închipuim cum prin spatele acestui mic zid trec, de-a lungul lui, oameni, unii vorbind, alții tăcând și ducând cu ei tot felul de obiecte: statui reprezentând oameni, chipuri de animale lucrate în piatră, în lemn și în alte materii, îmbrăcând variate forme. Prizonierii înlănțuiți din fundul peșterii nu pot vedea nici obiectele lor, nici pe cele ale vecinilor lor, iar din oamenii care trec prin spatele zidului nu văd decât umbre. Dacă statuile și obiectele pe care le duc acești oameni ar vorbi, ei le-ar crede persoane și ființe aieva. Cu alte cuvinte oamenii din peșteră vor lua drept realitate umbrele lucrurilor. Dacă însă am elibera pe acești oameni din lanțurile cu care sunt legați și i-am vindeca de rănilor lor, pentru a-i pune în contact cu realitatea, câte ciudățenii nu vom constata! Bunăoară dacă am pune pe unul dintre ei să se scoale repede, să-și întoarcă capul și să privească lumina, va avea dureri îngrozitoare. Din pricina luminii nu va putea distinge lucrurile pe care doar cu puțin înainte le văzuse, astfel că va rămâne neîncrezător la afirmația noastră că ceea ce el a văzut, din fundul grotei, erau doar niște stafii. Va rămâne trăznit de mirare atunci când îi vom trece prin față, unul câte unul, lucrurile a căror umbră o văzuse în peșteră și când vom încerca să-l convingem că acestea sunt cele adevărate și nu umbrele lor. El va continua să fie convins că numai umbrele sunt reale. Dacă l-am scoate pe acest om din peșteră și l-am așeza cu fața spre foc, nu-și va feri fața fiindcă îl dor ochii? Nu va privi mai lesne umbrele? Scos la lumina zilei, va putea el privi strălucirea soarelui? Nu va suspina oare îndurerat? Îndreptându-și ochii de la soare la obiectele reale, oare va fi el în stare să le privească? Desigur că la început nu! Dar se va obișnui încetul cu încetul. El își va da seama că soarele este binefăcător și că datorită lui văzuse lucrurile în peșteră. Cugetând asupra vieții lui și a tovarășilor lui rămași în peșteră, se va socoti fericit de situația lui prezentă și-i va compătimi pe cei rămași acolo. Va fi gata să facă orice sacrificiu, aici la lumina soarelui, decât să se înapoieze în fundul peșterii. Să ne închipuim totuși că omul nostru ar coborî din nou în peșteră și ar rămâne acolo. Înainte ca ochii lui să se reobișnuiască cu întunericul de acolo și el să recapete vechea stare de spirit, să presupunem că el ar încerca să spună tovarășilor lui părerea sa despre umbrele de acolo și s-ar înflăcăra în discursul său. Tovarășii săi nu numai că nu-l vor crede, ba chiar vor râde de el, îl vor insulta și, cine știe, poate chiar îl vor ucide. Ei bine, aceasta este și starea științei

sau mai exact a științei omenești. Lumea pe care o vedem este asemenea locuinței din peșteră, focul care o luminează este ca puterea soarelui, iar ridicarea până sus a înălțitului și contemplarea celor din înălțime este drumul sufletului spre sferele lumii inteligibile. Alegoria peșterii ne înfățișează epopeea științei și chiar tragedia gânditorului care, rareori înțeles, sfârșește adesea batjocorit și ucis.⁶⁵

Inima filosofiei lui Platon este **teoria ideilor**, cuvânt care a fost introdus de el în limbajul filosofic. *Ideea este obiectul cunoștinței adevărate, iar dialectica este metoda de a ajunge la cunoașterea ideii.*

Pentru Socrate dialectica era calea prin care ne ridicăm, asemenea unei spirale, de la cunoștințe confuze la cunoștințe clare și universale pentru toți oamenii (oamenii își reaminteau). Pentru Platon dialectica este calea prin care suim de la *cunoștința sensibilă*, nesigură și individuală, la *cunoștința rațională*, sigură și statornică, adică la *idei*, care pot fi în noi fără ca să fie și în afară de noi, ca obiecte. Totodată, dat fiind că lumea sensibilă este individuală, ideile generale nu pot exista în această lume, ci trebuie să alcătuiască o lume suprasensibilă, *o lume inteligibilă*, adică prinsă numai prin ochiul minții. Lumea sensibilă este fizică, lumea inteligibilă este metafizică. Revenind așadar, la Socrate, ideea era o cunoștință generală în om, în spiritul lui, pe când la Platon ideea are o existență obiectivă, de sine stătătoare.

Platon deprinsese de la Socrate că obiectul științei era esența lucrurilor. Discipolul, meditănd asupra acestui lucru descoperi că esența aceasta este deosebită de lucrurile sensibile. Esențele lucrurilor au fost numite apoi *Idei*, entități nepieritoare, la care participă lucrurile sensibile ce le poartă numele. Universul este alcătuit din două straturi:

1. format din idei-esențe care sunt suprasensibile, imateriale, desăvârșite și eterne; aceste idei, formând lumea inteligibilului, sunt tipurile ideale ale existenței și depind de ideea ideilor, de ideea supremă, care e *Binele desăvârșit*; acest Bine, care este perfecțiunea supremă, generează celelalte idei și este cauza întregului univers. Încă odată să arătăm apăsător că găsim aici cea mai înaltă concepție despre originea lumii: **Binele suprem** – τὸ βέλτιστον;

2. al doilea strat de substanțe e alcătuit din materia vizibilă din care sunt formate lucrurile lumii acesteia. Este un substrat fluid și pieritor care nu există decât dependent de lumea inteligibilă.

În timp – neputând explica mulțumitor fenomenul lumii sensibile prin participarea la lumea inteligibilă și nici raportul dintre ideile diferite dar mai cu seamă pe acela al ideii supreme cu ideile subalterne – Platon a fost nevoit să găsească o altă soluție cosmologică. Astfel a pus ca autor al creației pe Dumnezeu, pe Demiurg – cum îi spune el, acest Demiurg nefiind altceva decât personificarea Ideii Binelui Suprem.. Astfel, Platon atinge înălțimile și puritatea monoteismului profetic vetero-testamentar și al Sfinților Părinți.

Socrate afirmase că știința este în suflet. Dar ce este sufletul? Platon vede în suflet *expresia ideii eterne* – o fracțiune de putere divină care din primul moment al venirii ei pe lume tinde cu ardoare să se întoarcă la locul ei de origine. Învățătura noastră, în ansamblul

⁶⁵ Omul intrase în peștera lui Platon. Filosoful grec își imaginase o peșteră în care oameni înălțitului contemplau umbrele realității pe pereții temniței lor. De acum, peștera lui Platon exista: se numea, pur și simplu, televiziune. Pe ecranul catodic, puteam contempla o realitate Pepsi-cola: aceasta semăna cu realitatea, avea culoarea realității, dar nu era realitatea. Logosul fusese înlocuit cu logo-urile proiectate pe pereții umezi ai peșterii noastre. Fusese nevoie de două mii de ani pentru a ajunge aici. (Frédéric Beigbeder – 199.000 lei – Ed. Pandora-M, Buc., 2004, pag. 69).

tuturor disciplinelor intelectuale nu este decât o *reamintire* – o reamintire a esențelor pe care sufletul le-a contemplat în lumea inteligibilă înainte de a coborî în trup. Cât de importantă este limba în asemenea momente ne-o spune Constantin Noica:

*Numai în cuvintele limbii tale se întâmplă să-ți amintești de lucruri pe care nu le-ai învățat niciodată. Căci orice cuvânt este o uitare și în aproape oricare s-au îngropat înțelesuri de care nu mai știi. Cum altfel am putea da înțeles cuvintelor? Dar dacă în orice cuvânt există o parte de uitare, este totuși vorba de uitarea **noastră** și ea devine propria-ne amintire. Iar acesta este actul de cultură: să înveți noutatea ca și cum s-ar ivi din tine.* (C. NOICA – Cuvânt înainte la *Rostirea filosofică românească* – Ed Științifică, Buc., 1970).

Dacă cunoștințele sunt semănate în sufletul nostru cu același caracter de eternitate pe care ele l-au avut sub forma de esențe pure în lumea inteligibilă și dacă rodirea aceasta cu cunoștințe a sufletului a avut loc în sânul eternității din care iese el, atunci e limpede că sufletul e nemuritor. Nemurirea sufletului reiese și din alte elemente ale activității sale. Faptul în sine al cunoașterii înseamnă o aderență nemijlocită la natura realului etern. Cunoașterea platonice este reminiscență, dar ea este și un elan conatural cu obiectul spre care se avântă. Perpetuitatea activității sufletului este un corolar al nemuririi lui: un obiect care se mișcă fără încetare nu va înceta niciodată să existe.⁶⁶ În fine proba hotărâtoare asupra nemuririi sufletului stă în nesfârșita strădanie de a se despărți de trup și de a se uni cu ființa eternă.

Dar sufletul - conform lui Platon - nu este numai sălaș al cunoștinței ci și al iubirii. De câte ori nu auzim în jurul nostru expresia *iubire platonice*! Numai că sensul ei astăzi este complet schimbat în comparație cu sensul profund spiritual dat de Platon iubirii. Sufletul este mereu atras spre sferele luminoase ale esențelor pure prin sorgintea dar și printr-un dor nestins după Binele suprem. Dorul acesta e un elan neîncetat care arde și împinge sufletul spre culmile desăvârșirii. El se manifestă prin continuitatea generării fizice care e o altă formă a eternității, dar mai ales prin acele mari creații spirituale, care sunt tot atâtea porți spre ideal și nemurire. Iubirea platonice țintește înălțimile și are ca dimensiune eternitatea. A iubi înseamnă a avea sentimentul că te afli în armonie cu universul. Părintele Ioan G. Coman își intitulează studiul său „Divinul Platon”, am îndrăzni să spunem cu o oarecare exaltare, trecând cu vederea peste faptul că deși experiența platoniciană este legată de iubire, ea este marcată de homosexualitate. Poate fi ea autentică în aceste condiții? Nu sunt puțini aceia care socotesc că da, având în vedere că Platon nu ar creat o *etică* a iubirii, ci a făcut o *analiză* a experienței erotice. În ceea ce ne privește nu credem că este potrivit a apăsa acest cadru terestru al discuției dar nici cu totul eludat.

În ceea ce privește nemurirea și originea sufletelor este credem necesar să facem o paranteză și să ne reamintim de cele trei teorii:

1. Teoria preexistenței. Origen – influențat de Platon - a susținut că sufletele au fost create toate deodată, la început. Ele au păcătuț în starea de preexistență și ca pedeapsă au fost trimise în trup să se purifice. De aici ar rezulta faptul că trupul nu este o parte integrantă a omului, ci o închisoare a sufletului. Această teorie nu este în concordanță cu Sfânta Scriptură.

2. Teoria traducianistă (care îl are ca mentor pe Tertulian) susține că sufletul urmașilor provine din sufletul părinților, așa cum trupurile noastre se nasc din cele ale părinților. Desigur că, dacă am admite această teorie ar însemna, pe cale de consecință, că sufletul ar fi muritor ca și trupul. Or, aceasta ar contrazice tocmai natura sufletului,

⁶⁶ *Phaidros*, 245 c-d-e.

spiritualitatea și simplitatea lui din pricina cărora nu se poate divide sau desprinde din alt suflet.

3. Teoria creării (Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Ioan Gură de Aur). Sufletul este creat de Dumnezeu și nu de părinți, pe baza textului de la Ecleeziast 12, 7: *Sufletul se întoarce la Dumnezeu care l-a dat*. Teoria creaționistă întâmpină unele greutăți în explicarea transmiterii păcatului originar la urmașii lui Adam. Creația sufletului depășește orice experiență umană, este și rămâne o taină ascunsă, cunoscută numai de Dumnezeu.

Iată de ce sintagma „Divinul Platon” a ilustrului patrolog care a fost Ioan G. Coman trebuie privită cel puțin cu rezervă.⁶⁷

În materie de estetică și artă literară, Platon a fost socotit drept unul din cei mai de seamă artiști ai lumii. Multe din dialogurile sale sunt aidoma unor poeme în proză. Frumusețea ideilor sale se îngemănează cu măiestria unei limbi de cea mai desăvârșită factură clasică. Din punct de vedere estetic el respinge net poezia socotind că aceasta este o imitație în gradul al treilea a realității supreme care sunt Ideile. Cu atât mai mult cu cât în proiectul său de stat ideal, arta este austeră. Frumosul este regula limbajului, iar adevărata „utilizare” platoniciană a iubirii este accederea la λόγος. Comunicarea ca expresie a iubirii. Dialogul platonician va rămâne pentru totdeauna modelul oricărei comunicări de înaltă ținută. O condiție a dialogului este să știi să ascuți. Acela care dorește să comunice o idee, trebuie să fie capabil de a se lăsa convins de un alt punct de vedere. El nu trebuie să intre în dialog cu un adevăr considerat definitiv, în acest caz fiind blocat orice schimb de idei. *Nu ne vom certa – spune Socrate – care din noi are dreptate, ci ne vom supune punctului de vedere ce ni se va părea cel mai just*. Socrate, din Dialoguri, este pregătit să cedeze când nu are dreptate, și să respingă, la rândul său, opinia celui care se înșeală. Încă o condiție a dialogului este convingerea că adevărul există și că rațiunea îl poate descoperi. Să mai adăugăm că este o diferență radicală între o *polemică* – al cărei scop este victoria – și *dialog* - în care se depun eforturi din partea tuturor pentru aflarea adevărului. Numai că de multe ori sub aparența unui dialog se produce o adevărată moarte a spiritului, scopul celor implicați nefiind acela de a afla adevărul ci de a avea ultimul cuvânt. Dintr-un dialog veritabil nu pot lipsi *bunăvoința și toleranța*. Socrate – protagonistul *Dialogurilor* lui Platon - este lipsit de mânie chiar și atunci când se află în focul luptei celei mai aprige. El posedă arta de a transmite adevărul cel mai subtil prin intermediul întrebărilor.

La Platon, dialogul, tocmai fiindcă este veritabil, are un singur obiect de cercetare. Oricâte divagații ar întreprinde personajele implicate, ele nu uită nici un moment obiectul unic al dialogului, fie curajul, fie datoria, fie iubirea, prietenia, legile, legile, nemuirea sufletului ș.a.m.d. Pentru a înțelege un astfel de dialog, trebuie să înțelegem exact obiectul avut în vedere. Prin urmare, încă o condiție a unui dialog autentic este aceea de a avea un subiect unic de discuție, respectiv un unic obiect de cercetare. În cazul *Dialogurilor* platoniciene dacă cititorul va neglija acest aspect, și nu va fi interesat decât de personaje, de situațiile în care ele se manifestă etc., se va opri doar la forma artistică. Într-un mod inimitabil, în *Dialoguri*, Platon stabilește un perfect acord între scenă, situație, personaje și conținutul rațional al dialogului. Pentru vremurile pe care le parcurgem credem că ar fi utilă o reînviare a ceea ce înseamnă dialog autentic, reflectând la Socrate și Platon. *Mă sfiam să întreb – îi spune Socrate lui Hippias – din pricina mulțimii dinăuntru, și de teamă că prin întrebarea mea să nu-ți*

⁶⁷ Să mai adăugăm aici opinia lui Yvon Brès, autor al lucrării *Psihologia lui Platon*, editată și în limba română la Ed. Humanitas, 2000: *Desigur că rolul lui Platon în apariția creștinismului este departe de a fi explicat, dar a-i atribui lui Platon o morală a virtuților sau a unei teologii monoteiste frizează contrasensul*.

împiedic demonstrația. (PLATON – Hippias minor). Așadar, din respect pentru Hippias, Socrate așteaptă un moment prielnic spre a nu-l contrazice în public, spre a nu-l pune într-o situație neplăcută.

Astăzi, de cele mai multe ori, omul lumii noastre creștine, tocmai acest lucru îl caută: să-l pună pe celălalt în situații jenante, să-l discrediteze, să-l umilească. Iată de ce credem că este nevoie astăzi de Platon, pentru că avem nevoie să reînvățăm modul înalt de a dialoga. Prea adesea astăzi se confundă dialogul cu o succesiune de monologuri. Desigur că analizate din acest punct de vedere toate dialogurile platoniciene ne sunt folositoare temei noastre: retorică, comunicare, limbaj, semnificație. Dintre toate însă am ales să facem o analiză mai atentă (atât cât ne permite spațiul restrâns al unui curs) doar asupra a două dintre ele: *Cratylus* și *Gorgias*, încercând o concluzie cu ajutorul unui al treilea: *Phaidros*.

CRATYLOS sau DESPRE DREAPTA POTRIVIRE A CUVINTELOR ȘI DESPRE CHIBZUINȚA ONOMATURGULUI.⁶⁸

Spre deosebire de alte dialoguri care dau indicații precise atât asupra momentului acțiunii respective cât și în privința perioadei redactării propriu-zise, dialogul *Cratylus* nu oferă nici un reper în măsură să-i înlesnească datarea. Majoritatea cercetătorilor îl plasează în categoria dialogurilor din *perioada de mijloc* dar a existat și un exeget (Stallabaum – 1835) care oferea drept dată a compunerii dialogului anul 402 î. d. Hr., așadar înainte de moartea lui Socrate.

Ca un miracol țâșnește limba din gura unei națiuni – exclama în urmă cu două veacuri Wilhelm von Humboldt.⁶⁹ La acest **miracol** se gândește Platon în *Cratylus*. Este adevărat, studiul limbii se reduce aici la *cuvânt*; la rândul lui *cuvântul*, pentru un antic, era lipsit de adâncimea istoriei; și este iarăși adevărat că, până la urmă, ni se cere și în cazul de față să părăsim și *cuvântul*. Dar eșecul pe care și-l asumă Platon este însoțit de câteva admirabile lecții. Și de altfel este o întrebare dacă nu e vorba de un eșec pe care trebuie să și-l asume, până la urmă, orice știință a limbii. Căci este în joc impasul logosului, în măsura în care acesta tinde să fie ca în greacă, și **gând** și **cuvânt**. Poate că limba însăși este, cum îi place lui Platon să spună undeva în dialog, zeul Pan în persoană, pe jumătate rațiune, pe jumătate sălbăticiune. De aceea, dacă nu limba întreagă, cuvântul cel puțin reprezintă o înfrângere. Dar este una din cele mai frumoase înfrângeri pe care le încearcă omul.

Dialogul lui Platon este unul asupra *cuvântului*. Toată reflexiunea asupra limbii a început, de fapt de la *cuvânt*. A nu pune problema *cuvântului* înseamnă a considera vorbirea un simplu cîrpit organizat. Este ceva daimonic în cuvânt. Platon numea *daimon* ceea ce stă îndată deasupra noastră; dacă ne mână sensibilitatea, atunci daimon ne este rațiunea. Ceva de natura aceasta, în același timp apropiat și enigmatic, are pentru cuget cuvântul. El este întotdeauna cu o treaptă peste ceea ce știi. *Se numește scriitor* - spunea cu ironie Paul Valéry - *cel care nu-și găsește cuvântul*. Pe de o parte cuvântul a apărut, nu ca mijloc de comunicare, ci ca o adevărată forță a spiritului în sânul realității. El a fost privit ca înzestrat cu tăria de a edifica, sau dimpotrivă de a desființa. Uneori a părut să dea legea intimă a lucrurilor,

⁶⁸ Constantin Noica – *Interpretare la Cratylus* – (Platon, *Opere*, vol. III, Ed. Științifică, Buc., 1978, pag. 139-235 dar și Andrei Pleșu – *Limba păsărilor; note pe marginea unui dialog platonician* – Revista Secolul 20, nr. 325-326-327, pag. 63-86 sau volumul intitulat *Limba păsărilor*, ed. Humanitas, 1994.

⁶⁹ **Wilhelm von Humboldt** (1767 – 1835), lingvist și om politic german. Pornind de la studiul limbilor extrem de diverse, a încercat să depășească gramatica comparată pentru a constitui o antropologie generală care să examineze raportul între limbaj, gândire, limbi și culturi.

numindu-le, ca în episodul biblic cu Adam. Alteori numele a părut, magic, atât forța de a se înstăpâni asupra lucrurilor, cât și mijlocul de a îmbuna și face favorabili pe zei, cărora un singur nume nu le ajungea, ci de fiecare dată trebuiau numiți altfel sau măcar cu epitetul potrivit. În unele societăți, numele „adevărat” dat unui lucru a părut atât de sacru încât era de nerostit: există două nume pentru câte un lucru mai deosebit, iar al doilea, cel adevărat, trebuia să rămână tainic. Bunăoară, Roma antică avea un al doilea nume, dar taina lui s-a păstrat atât de bine încât a rămas de neștiut.

Ecourile în profan ale acestei forțe atribuite numelui și cuvântului sunt îndeobște cunoscute. Dacă ar fi numai să amintim prestigiul numelui de familie în societățile aristocratice, investirea sau discreditarea adusă cuiva de o calificare, în forum, ravagiile asupra unui destin produse de o poreclă fericită, îmbolnăvirea prin cuvinte și formule, puterea expresivă a numelui dat eroilor de către un autor, fascinația câte unui nume și cuvânt, dimpreună cu puterea lor modelatoare, atunci când sunt focalizate asupra unui ins ori grup uman. Să mai adăugăm nevoia de a ști numele tuturor lucrurilor, așa-zisa *sete de nume* a copilului, descrisă de psihologie.

Dacă lucrurile ar fi ce sunt și nu simple aparențe – spune Hegel⁷⁰ – noi am muri de foame: fructele pământului ar fi privite și luate așa cum ni se arată, iar nu drept substanțe hrănitoare. La fel, dacă pentru lucruri substanțe și procese, cu realitatea lor imediată, numele lor n-ar fi privite ca improprii sau de suprafață, atunci nu ne-am ridica la cunoaștere și la natura lor mai adevărată. Viața spiritului sfârșește – s-ar putea spune – atunci când lucrurile nu mai au decât *un nume*. Iar dacă este adevărat că trebuie un altul pentru dreapta lor denumire, atunci Platon, cu problemele sale privitoare la cuvânt, se așează dintr-o dată în inima culturii.

Să luăm un singur exemplu din dialog: cel al dătorului de nume. Cine a fost legiuitorul, nomothetul, cel care a instituit întâi numele felurite? – se întreabă Platon. Noi nu ne mai punem astăzi asemenea întrebări, ba chiar le-am putea socoti de multă vreme depășite, cum de fapt, socotesc unii și acest dialog *Cratylus*. Ciudat este că, într-o formă sau alta, ne lovim mereu de ele. Nu vrem să știm despre dătorul de nume și dreapta potrivire a numelor, dar întâlnim tot timpul – mai cu seamă în tinerețe, când cuvântul este mai liber și mai adânc înregistrat decât în anii conformismului matur – pe dătorul de poreclă, care, departe de a da numele la întâmplare și convențional, îl dă de-a dreptul în *ființa* celui poreclit. De ce meteorologii dădeau odinioară cicloanelor, nume feminine? Nu pentru că acestea exprimau o natură mai înrudită cu capriciile naturii?

Cuvintele fac posibilă nu numai comunicarea ci și comuniunea, nu numai înțelegerea între oameni ci și subînțelegerea, iar până la urmă totuși înțelegerea de către om și cugetul lui a ceea ce este pe lume. Comunicarea cu oricine, chiar și cu departele nostru este prea puțin; comunicarea cu aproapele nu reprezintă nici ea totul. Comunicarea cu Dumnezeu se face prin rugăciune, așadar prin cuvânt. Vom constata astfel că funcția cuvântului va sta deopotrivă identificarea lucrului prin denumirea și meditația înlăuntrul numelui. Îl identific pe Hristos atunci când mă adresez lui, dar mă las cuprins în îmbrățișarea și puterea de necuprins a numelui său. Prin cuvinte suntem odată cu lucrurile. *Când mergi prin pădure, mergi prin cuvântul pădure* – spunea Martin Heidegger⁷¹. La fiecare ceas al vieții și cu fiecare gând

⁷⁰ **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (1770-1831) - filosof german care definește filosofia ca pe știința absolutului care e singura realitate și se confundă cu rațiunea. De aceea tot ce e real este și rațional și orice e rațional e și real. Autoevoluția rațiunii (ideii absolute) străbate trei faze: teza, antiteza și sinteza. Filosofia urmărește „ideea dialectică”, adică urmărirea ideii logice în toate stadiile. Conf. acestor trei faze filosofia se împarte în Logică, identică la Hegel cu Metafizica, în filosofia naturii (Mecanică, Fizică organică). Ideea nu se realizează perfect în natură, ci mai rămâne un rest irațional: hazardul. Dezvoltarea dialectică a spiritului se poate urmări în stadiile subiectiv, obiectiv și absolut ale spiritului: Antropologia, Fenomenologia și Psihologia. Spiritul absolut poate cunoaște ideile absolute din artă, religie și filozofie.

⁷¹ **Martin Heidegger** (1889-1976) – filosof german conform căruia doar presocraticii știau ce este *Ființa*.

trecem prin cuvinte. Trecem prin numele nostru – așa cum o va simți și Hermogenes în dialog – și trecem prin cuvintele hotărâtoare vieții noastre ca oameni: bun și rău, prietenie și dușmănie, datorie, bucurie, soartă. Trecem noi prin ele, sau trec ele prin noi, ne străbat și ne ridică la sinele nostru lărgit.⁷²

Poate părea surprinzător, dar tocmai de aceste aspecte se ocupă Platon. Nu poți să comunici, ca om, dacă nu ai identificat natura lucrurilor, dacă nu ai reținut sau dat pentru situații noi, cât de cât, o dreaptă denumire și dacă nu ai meditat în cuvânt, pe neștiute ori prin conștient, îndeajuns ca să poți intra în contact necesar și adâncit cu ceilalți. Fără înțelesurile lui Platon, ce ar rămâne din comunicare? Dialogul *Cratylus* pune de la început problema dreptei potriviri a numelor și o reia la sfârșit, adâncind-o și trimițând-o până la problemele cunoașterii și ale dialecticii Ideilor. *Cratylus* reînvie în noi o adormită dar adâncă neliniște semantică. Astăzi cuvintele au încetat să ne mai tulbure. Le înșiruim de-a valma, incontinent, cu violență și obscenitate, uneori pe jumătate sau doar cu inițiale. Am încetat să mai avem mirări în fața cuvântului, și dacă nu ar fi poezia, filosofia, teologia, am trăi în beatitudinea păsărilor și a ciripitului lor.

Limba și cuvintele ei au statornic ceva de mit în ele, făcând ca *logosul-rostire* să fie câteodată dincolo de *logosul rațiune*, în sensul că îl provoacă pe acesta, îl nedumerește și-l face să iasă din albia lui sigură, dacă vrea să-și însoțească fratele năzdrăvan, cuvântul. Probabil că unui grec antic, etimologiile din *Cratylus*, îi sunau așa cum ne sună nouă etimologia hașdeiană bunăoară a cuvântului *năsărâmbă*. Hașdeu găsea în acest cuvânt, supraviețuirea în limba noastră vie, a lui *saraba*, care în limba dacică ar fi însemnat *cap*. *Năsărâmbă* este **ne-sărâmbă**, **ne-saraba**, adică lucru fără minte, *fără cap*. Iar *saraba* trimite la Sarabi – care la daci ar fi fost numele castei nobiliare, cum se poate vedea și din toponimul Sar-misegetuza, neamul Sarabilor fiind cel care a dat casta – nu simpla familie, spune Hașdeu – a Basarabilor, ce se, ce se întind și în Transilvania, ba poate au dat și pe Mușatinii din Moldova ca și pe Asănești, și al căror nume de *Basarabă* este o compoziție din titlul de *Ban* și din numele de castă *Sarabă*.

Mergând pe această linie, dar fără a face sau a propune o metodă pentru descifrarea dialogului platonician în a cărei primă pagină suntem informați că va fi despre *dreapta potrivire a numelor* să vedem care ar putea fi sorgintea numelor *Cratylus*, *Socrate* în comparație cu proasta potrivire a numelui *Hermogenes*.

Krátēsis, *krátos* și *kratys* sunt termeni care desemnează *puterea*, *tăria*, *capacitatea de a domina*. Dar, putem găsi în dicționar și substantivul *krás* (cu genitivul *kratós*) care înseamnă *cap*, *vârf de munte*, dar și *limită*, *extremitate*. Așadar, putem constata că numele personajului care dă titlul acestui dialog, ca și numele ilustrului său interlocutor, sunt indiciu suficient de transparent că ne aflăm dinaintea unei vorbiri în care cuvintele sunt tatotate nu atât pe linia semnificației lor curente, ci pe linia **puterii** lor intime, a **forței**, savant stratificate pe care ele o conțin, chiar dacă au uitat-o. Deși la prima vedere am putea spune că avem de-a face cu etimologii, poate că Platon a încercat să scruteze limba ca pe o *kratophanie*.

Poate că instituirea numelor – spune Socrate – revine unei puteri mai mari decât aceea a oamenilor. *Poate că unele din ele au fost statornicite de o putere mai mare decât cea a oamenilor.* (397 c) Iar Cratylus - spre sfârșitul dialogului – pare a-l îngâna: *Eu unul cred că cel mai bun răspuns în această privință, Socrate, este că o putere mai mare decât cea omenească a dat lucrurilor numele prime, astfel încât acestea sunt neapărat drepte.* (438 c)

⁷² Este interesant că din cele **150.000 de cuvinte**, în medie, ale oricărei limbi moderne – după ce s-a ajuns la un stadiu nou, cu numele atâtor cunoștințe și obiecte noi, cel puțin în limbile europene obișnuite – ne place să spunem că doar vreo **150** sunt cuvintele cu adevărat de circulație internă, adică **a mia parte din cuvintele unei limbi**. Atunci când va pune în discuție etimologia unor cuvinte grecești, Platon se va referi tocmai la acestea din urmă.

Și dacă la 425 d-e, Socrate scoate din luptă ipoteza divină asupra originii numelor, el o face ca unul care știe că, în această direcție, discuția este de necontinuat. Socrate vrea să rămână în dialectica cercetării, evitând cu precauție radicalitatea amuțitoare a unui discurs teologal.

De ce este brusc neliniștit Hermogenes atunci când în debutul dialogului i se spune că nu mele lui nu este Hermogenes? Din motivul pentru care a fost tulburat și Goethe, într-o situație similară. Tânăr fiind, la Strassburg; Goethe își vede într-o zi pus numele în discuție, nu fără sarcasm și detașare, de către mai marele său prieten și îndrumător, Herder. *De unde să vină numele Goethe?* – se întreabă acesta? *De la Gott (Dumnezeu)? De la Götze (idol)? Sau de Kot (noroi)?* Descumpănit, Goethe se întoarce acasă și își notează că nimeni nu ar trebui să se joace cu numele noastre; tot ce este mai superficial în persoana noastră este și tot ce e mai adânc. E limpede că lucrările cuvântului nu sunt atât de simple și exterioare cum crede Hermogenes. Dar cum se face că, în cazul oamenilor, numele intră în intimitatea ființei proprii. Ba chiar cu lucrurile vii și moartea pare să se întâmple la fel; tot ceea ce este mai superficial în cazul lor, poate reprezenta și tot ce este mai adânc. La oameni numele sfârșește prin a se împlânta în ființa lor. În principiu orice om ar trebui să trăiască omenescul atât de plener încât numele său propriu să poată deveni nume comun, sau măcar să îngăduie formarea unui verb și adjectiv (cezaric, rafaelic, paulinic). În realitate, numai oamenii de excepție obțin treapta definirii de sine valabile și pentru alții, deci calificabile prin același nume. Dar faptul că numele nu poate rămâne accidental și convențional în sensul arbitrariului, îl dovedește necesitatea în anumite împrejurări, de a da alt nume, tocmai cel potrivit. *Te vei numi Chefa, ce se tâlcuiește Petru*⁷³ – îi spune Hristos lui Simon pescarul. Așadar, oricine intra, în trecut, într-un ordin, de un fel sau altul, era botezat cu un nume nou. Dar chiar și în lumea obișnuită, oamenii simt adesea nevoia să reboteze pe unii dintre semenii lor. Bunăoară, tânărului Aristocles, profesorul său îi dă numele de Platon – cel lat în umeri, întins în cunoștințe, cu orizonturi largi. Alteori ceva din nevoia de a căpăta un nume mai adevărat sau mai adecvat aspirațiilor proprii îl găsim în pseudonime. Să zicem că toate acestea se petrec la oamenii mai deosebiți. Dar chiar omului de rând, anonimului, i s-a făcut darul de a fi scos din uitare și din anonimat, atunci când i s-a spus: *Veți fi chemați fiecare după numele vostru*. Din această pricină la ectenia mare sacerdotul spune: *...pe fiecare după numele său*.

Există în popor o vorbă: numele nu stă degeaba pe om. Cu alte cuvinte fiecare nume are o semnificație, dar pe care adesea astăzi oamenii au uitat-o. Și ce exemplu mai nefericit este acela al botezului, când o mare parte a semenilor noștri aleg numele copiilor lor mai degrabă *după cum sună* decât *după ce înseamnă*. Tot ce faci printre oameni și apoi chiar singur, este un fel de a merge prin numele tău sau de a crește cu el cu tot. În măsura în care este adevărat că mergând prin pădure mergi prin cuvântul pădure, este la fel de adevărat, ba încă mai direct că rătăcim în viață prin numele nostru. Cu fiecare experiență socială numele pe care-l purtăm se împlântă mai adânc în noi, până la a ne fixa în el. Se spune că în spitalele de alienați mintali, spre a calma un nebun furios medicii obișnuiau să-l palmuiască și apoi să-l întrebe: *Cum te cheamă?* Dintr-o dată, cu numele său reamintit și rostit, omul se reacheza singur pentru o vreme în ordine.

Este în orice caz de reținut această tărie a cuvintelor din care Platon a ales, spre a deschide dezbaterile asupra numelui, funcția lui cea mai grea de explicat, aceea de a fi valabil ca nume propriu. Pentru creștinismul răsăritean ce nume poate fi mai puternic decât însuși Cuvântul? Numele Lui Hristos evocat în rugăciunea inimii este cea mai vie dovadă a puterii originare a Cuvântului Divin.

Părinte drepte, lumea nu Te-a cunoscut, dar Eu Te-am cunoscut, și aceștia au cunoscut că Tu M-ai trimis. Și le-am făcut cunoscut numele Tău și cunoscut li-l voi face, pentru ca iubirea cu care Tu M-ai iubit să fie într-înșii, și Eu întru ei. (Ev Ioan 17, 25-26)

⁷³ În aramaică: **Kepa** = piatră; în greacă: **Petros** = piatră.

În continuare, Socrate ridică de la început problema dacă nu cumva numele poartă un adevăr în el, dincolo de orice convenție: *de vreme ce există spuse (rostiri, formulări, propoziții) adevărate ori false, e necesar ca și părțile spuselor să fie adevărate sau false* (385 c). Care este așadar, adevărul cuvintelor? Socrate se referă la *rostul* numelui. Rostul numelui (al denumirii) este îndoit: pe de o parte ne face să instruiem pe alții, adică să-i informăm, iar pe de altă parte ne face să deosebim (să discernem) în sânul lucrurilor. Dar dacă rostul numelui sau al denumirii este îndoit – comunicare către alții și deosebește ființa lucrurilor – atunci înseamnă că nu oricine se servește cum trebuie de nume și în general de vorbire. Acest lucru îl putem observa lesne astăzi din cât de prost comunicăm altora ce avem de spus și cât de nefericit denumim și mai ales deosebim (sau nu deosebim) prin cuvinte. Firește, oricât de puțin am cunoaște meșteșugul rostirii, nu ne putem opri și nimeni, cu nici un titlu și autoritate, nu ne va opri să vorbim în continuare unii cu alții. Spre deosebire de meșteșugul țesutului – luat drept exemplu de Socrate – de care nu se poate folosi sau pe care chiar nu-l poate pune în joc decât meșteșugarul respectiv, țesătorul, folosința cuvântului este nu numai la îndemâna oricui dar și în practica inevitabilă a oricui. Țesători prin cuvinte suntem și trebuie să fim cu toții: creăm firesc prin rostire legături între noi și alții, sau intrăm cu partea țesută de noi în textura și plasa comunității, pe de o parte; iar pe de alta, țesem fiecare cum putem în haosul lucrurilor cu atâtea fire sucite și răsucite. Desigur s-ar putea obiecta lui Socrate că țesutul este un simplu meșteșug, pe când vorbitul este un demers ontologic, unul în ființa omului. Dar nici Socrate nu spune că trebuie să vorbească doar știutorii – așa cum de țesut nu trebuie să țasă decât țesătorii – ci până la urmă spune doar că, așa cum țesătorul pune în joc și se slujește de unelte făcute de cineva priceput, trebuie ca și vorbitorul să se folosească de uneltele și realizările cuiva priceput. Cine este acesta? Un învățat? Un dătător de legi și cuvinte? O comunitate grăitoare? Un zeu? E limpede că nu suntem liberi să denumim lucrurile chiar cu vorbele noastre. Cineva se află îndărătul nostru.

În cazul în care vorbirea ar fi un simplu meșteșug ca atâtea altele, totul ar fi cum nu se poate mai simplu: ne-am duce, spre a lua numele potrivite, la făurarul respectiv, așa cum se duce țesătorul să-și ia suveica de la dulgher, și apoi, cu meșteșugul nostru, am începe să rostim. Dar *vorbitorul* – și este foarte interesant că de la 388 b în jos Platon folosește pentru *cel ce vorbește*, spre a fi în consonanță cu *cel ce țese*, termenul **didaskalikós** – *cel ce dăscălește*, cel instruieste, informează, comunică, reținând astfel din vorbire doar o caracteristică primă, de informare, nu și pe cea de discernere. *Cel ce dăscălește* nu deține propriu-zis nici un meșteșug. Aceasta nu-l împiedică însă să primească și el de la cineva uneltele. Numele, respectiv cuvintele, el trebuie să le ia de la cineva – și Platon nu indică nici zeul, nici omul deosebit, spre a începe, ci legea (*nómos*) – 388 d.

Dar ce este această lege? Ne putem gândi la oricine și la orice: la tradiție, la spiritul obiectiv al limbii, la învățații sau la înțelepții începuturilor. Cuvântul poate fi obținut prin deprindere, prin consimțire sau prin consacrarea adusă de bunul gust, de plăcerea, de simțul artistic al limbii. Platon vorbește de acum înainte despre *legiutor* ca și cum ar vorbi de o persoană, dar care este *o specie de făurar ce se ivește cel mai rar printre oameni*. (389 a). Așadar avem de-a face cu mai mult decât o persoană. Avem de-a face cu o instanță. Oamenii vorbesc între ei folosind nume și forme care au trecut proba unei instanțe, care s-au lămurit sub focul purificator al unei încercări și verificări.

Legiutorul acesta, oricine ar fi el, este *demiurgul* sau mai exact *onomaturgul*, **creatorul de nume**. Și el este tipul de creator ce se ivește, după Platon, cel mai rar printre oameni. Dar de ce este mai grea meseria *onomaturgului* decât cea a oricărui alt meșteșugar? Pentru că la un meșteșug, suveica bunăoară este folosită doar de o categorie de oameni, în vreme ce cuvântul e greu de fixat pentru că îl folosesc toți oamenii. Dacă suveica trebuie uneori potrivită pentru o pânză mai ușoară, alteori mai deasă, pentru pânză de in, alteori de

lână, oricum pentru un număr limitat de cazuri, ca în orice meșteșug, în schimb cuvântul, ca instrument, va servi pentru *nelimitatul* gândurilor și vorbirii. Dat fiind faptul că toți folosim instrumentul cuvântului, poate că posedăm toți, în chip implicit și la diverse niveluri, capacitatea de-a aprecia dacă instrumentul este bun ori nu. Suntem cu toții, ca ființe vorbitoare, judecători ai operei pe care au realizat-o alcătuitoarii de nume, oricine ar fi aceștia. Cu toate acestea funcția dăătorului de cuvinte, a onomaturgului, nu poate reveni oricui. *Prin urmare* – spune Socrate – *înstituirea de nume nu este un lucru de rând și nici isprava unor oameni de rând sau a oricui se nimerește și nu oricine este făuritor de nume.*(390 d-e)

Așadar cine au fost adevărații dăători de nume? Zeii? Oamenii? Iar când este vorba de oameni, oare sunt bărbații sau femeile? Creatorii de mituri și autorii de opere, sau obștea toată? Simplul fapt că Homer vorbește despre *câteva nume date de zei*, este de natură să ne pună pe gânduri. Chiar dacă Homer nu credea că limba este de origine divină și trebuie s-o spunem apăsător că nici Platon nu o crede sau nu admite nici măcar că vreun nume izolat este de altă obârșie decât omenească, faptul totuși că unui nume i se atribuie chiar și iluzoriu *un legislator neobișnuit*, sugera desigur că numele are o justificare în plus, că este gândit și legiuit într-un fel special. Așa că nu te poți opri să-i cauți întemeierea, cu riscul firește de a nu o găsi, tocmai pentru că este de ordin divin.

VI.

CONFLICTUL CU FILOSOFIA (4)

CRATYLOS sau DESPRE DREAPTA POTRIVIRE A CUVINTELOR ȘI DESPRE CHIBZUINȚA ONOMATURGULUI.⁷⁴ (continuare)

Homer – spune Socrate – *pentru aceleași lucruri deosebește numele date de oameni și cele date de zei.* (391 d și urm.) Fluviului de la Troia, care s-a prins în luptă dreaptă cu Hefaistos, zeii îi spun **Xanthos**, iar muritorii îl numesc **Scamandru**(os). Păsării căreia zeii îi spun **chalkis**, oamenii îi spun **kymindis**. Un deal este numit de zei **Batieia** iar de oameni **Myrina**. În toate aceste deosebiri trebuie că se află un sens. Dar cum să-l aflăm? Platon este de părere că e totuși ceva care depășește puterile omului. Nu atât pentru că obârșia numelui este divină – spunem noi – ci pentru că sub divin se ascunde o tradiție al cărei sens s-a pierdut. Să reținem această idee la care vom reveni mai târziu.

Platon este de părere că în loc să căutăm zadarnic răspunsul în ceruri și înainte de a ne cufunda în jungla unei limbi istorice pierdute, este potrivit să vedem o clipă ce se întâmplă în lumea făcută, elaborată, îngrijit construită, a creatorului de opere și să vedem cum instituie acesta numele eroilor săi. Față de numele dat oamenilor reali, care nu sunt definiți de la început, ci se definesc ca oameni abia maturizându-se și primind atunci o pecetie, în ființa lor, numele ce le fusese exterior la început, numele dat eroilor literari sau mitici are sorți să fie potrivit de la început. (Există chiar creatori care mărturisesc că până ce n-au obținut numele eroului lor nu l-au „văzut” cu adevărat, așa cum sunt actori care își „află” cu adevărat

⁷⁴ Constantin Noica – *Interpretare la Cratylus* – (Platon, *Opere*, vol. III, Ed. Științifică, Buc., 1978, pag. 139-235 dar și Andrei Pleșu – *Limba păsărilor; note pe marginea unui dialog platonician* – Revista Secolul 20, nr. 325-326-327, pag. 63-86 sau Ed. Humanitas.

personajul pe care îl interpretează, abia atunci când își găsesc costumul). Așadar, rolul numelui este hotărâtor ontologic în imperiul ficțiunii. Dar nu ficțiunea literară este aceea care îl reține ca atare pe Platon. El invocă pentru institutorii de nume criterii care pot fi puse în joc și de creatorul literar, dar mai ales ale lumii și societății reale. Criteriul sau unul din criteriile bune denumiri invocat de Platon este *înțelepciunea* care știe să găsească întotdeauna potrivirea dintre nume și ființa omului. Sfinții Părinți ar numi aceasta mai degrabă *darul deosebirii* sau *dreapta socotință*, adică *discernământul*. Să reținem totuși acest prim criteriu invocat de Platon, *atenția la înțelepciunea lumii*. *Toate cele născute potrivit firii trebuie să poarte același nume* – spune Socrate (394 d). Așadar ceea ce importă, când denumești, este să prinzi în nume chipul lăuntric, esența, cum s-ar spune în limba noastră **sinea lucrului**, iar așa ceva nu ține de materialitatea sunetelor și literelor, oricât ar fi de legată vorbirea omului de domeniul sonor.

Nu vom insista prea mult în cele ce urmează asupra etimologiilor puse în discuție de Platon. Ele depășesc cadrul cursului nostru. Totuși să zăbovim puțin asupra noțiunilor de erou și de om, a căror sorginte le înobilează. Cuvântul **erou** pare a fi o reușită doar umană, e drept una de culme, dar rămasă în cadrele umanului. Ei bine, Platon vine să arate că avem de-a face cu un semizeu. Înrudind, poate abuziv, cuvântul **erou (héros)** de cel al **dragostei (éros)**, Socrate poate aminti că eroii sunt născuți din dragostea unui zeu ori a unei zeițe pentru o ființă muritoare, ridicând astfel pe erou dincolo de nivelul uman (398 d). Dar îi place, dată fiind nesiguranța etimologiei sale, să se joace cu termenul, întrebându-se dacă nu cumva provine de la **a întreba (erôtan)** și cel ce știe să întrebe, sau chiar cel ce vorbește bine, cel ce știe să pună în joc **rostirea (eirein)**, în care caz ești liber să înțelegi că ginta eroilor este a celor ce știu cuvântul potrivit, sau *a retoricilor și sofistilor* (398 e), despre care Socrate nu are întotdeauna vorbe bune de spus. În acest ultim sens eroul ar fi cu adevărat un prilej de ironie pentru Socrate. În schimb cuvântul **om (ánthropos)** – care nici astăzi nu are o etimologie asigurată – este trata de Platon cu cea mai profundă pietate. Ce știm despre om? Ce știau cei care i-au dat numele sau ne-au dat numele comun pentru el? Nu se poate trece nepăsător și batjocoritor peste un cuvânt care trece el prin noi ceas de ceas, ne străbate, ne deosebește, într-un fel, atât față de rostul firii cât și în sânul firii omenești. În orice cuvânt partea uitată este mai vastă decât cea păstrată. Dar cum să uiți totul din cuvântul om, fără să uiți de tine și de răspunderea ta? Vorbitorului într-unele din limbile europene nu-i este de prisos, mai ales în ceasurile de semeție ale omului, să-și amintească de înrudirea cuvântului *homo* cu *humă*, căci nu-i așa, din țărână suntem și în țărână ne vom întoarce. Socrate găsește că în cuvântul grec de **om (ánthropos)** stă scris **cel înălțat la cercetarea a ceea ce a văzut (anathrôn ha opôpe)** (399 c), făcând astfel din om ființa care nu numai că vede dar și reflectează asupra a ce vede. Să nu trecem peste conceptul imediat următor pus în discuție de către Socrate, **suflet (psychê)**. Potrivit cu alcătuirea cuvântului grecesc, el exprimă acțiunea vitală a respirației și răcorirea, **reîmprospătarea (anapshiychon)** ce aduce trupului. *De îndată ce acest principiu regenerativ încetează, trupul se nimicește și piere. De aici cred eu că se trage numele de suflet* – spune Socrate (399 d).

Nu vom analiza întregul pasaj legat de etimologia numelor zeilor, dar ne vom opri în cele ce urmează numai asupra etimologiei lui **Hermes**, numele din care derivă numele unuia dintre participanții la dialog – **Hermogenes** – cu a cărui problemă începe practic dialogul platonician *Cratylus*: de ce a spus despre el Cratylus că nu poartă numele potrivit de Hermogenes? *În ce te privește, numele tău nu e Hermogenes, chiar dacă toată lumea te-ar chema așa* (383 b). Socrate face o adevărată demonstrație de virtuozitate în legătură cu Hermes, legând toate atributele cunoscute ale acestui zeu – rolul de mijlocitor, darul comunicării și chiar al înșelăciunii – de puterea cuvântului, de tăria vorbirii (*perì lógou dýnamis*), făcând din Hermes *zeul care a născocit vorbirea și cuvântul* (408 a).

Nu se putea o mai potrivită încheiere asupra cercetării numelui zeilor decât prin zeul dător de nume și cuvinte oamenilor! În fața inventivității lui Socrate, Hermogenes este copleșit pe de-o parte, recunoscând că nu este demn de numele său, iar cei ce parcurg rândurile dialogului (îndemnați printre aceste rânduri să nu ia prea în serios aceste etimologii) se pot lăsa cucerți de măiestria și talentul Platon. Acest adevărat spectacol, care este deopotrivă lingvistic, filosofic și artistic, pe marginea celei mai delicate probleme cu putință pentru un gânditor grec – natura și denumirea zeilor cetății – are un epilog la fel de cuceritor. Hermes are un fiu, care abia mai este trecut în rândul zeităților, Pan, divinitate a câmpurilor și turmelor, o ființă cu dublă natură, de om și șap. Dar oare nu este așa și vorbirea? – îndrăznește să sugereze Platon. Nu are și ea, aidoma straniei zeități hazlii, o parte dumnezeiască, cea de sus, partea ei de adevăr, în timp ce în partea de jos, a tuturor născocirilor și a minciunii, rămâne laolaltă cu gloata oamenilor, aidoma fiind jumătății animalice a lui Pan? (408 c). Platon așadar, ne spune că limba este îndoită și câteodată îndoielnică.

Trebuie ori nu luate în serios etimologiile? În ansamblul lor, ele sunt indispensabile cercetării despre nume ce se întreprinde. Atâta timp cât se referea la nume proprii cuvintele și limba păreau să aibă câștig de cauză. Citind partea a II-a a dialogului vom constata că de îndată ce se trece la *numele (cuvintele) celor din lumea văzută*, așadar la concepte și în particular la conceptele deschise ale spiritului, apar limitele logos-ului ca vorbire. Dialogul despre dreapta potrivire a cuvintelor trebuie să arate și câtă dreaptă potrivire este și câtă nu este, trimițând lucrurile până la acel naufragiu spiritual la care duc cuvintele privitoare la partea cea mai vie și mai nobilă a cugetului. Se potrivește jumătatea de jos a zeului Pan cu cea de sus? Ultima parte (a III-a) a dialogului vine să arate cât anume din vorbire se potrivește *logosului* rațiune și cât nu.

Logos-ul grec înseamnă deopotrivă rațiune și vorbire, iar dialogul se poartă asupra vorbirii, cu natura ei diferită de cea a rațiunii. Trebuie atunci să se vadă cum coexistă cele două naturi și cât de bine se adaptează cea de-a doua celei dintâi. Este de așteptat ca părțile să nu se adapteze perfect – și acest lucru îl va spune partea a III-a – lăsând știința limbii în fața unei situații dramatice pentru spirit, situație în care poate că se află și cultura de astăzi.

Avem de-a face acum cu cuvinte care nu mai sunt nume proprii – ca în cazul zeilor și care permiteau etimologii spectaculoase – ci cu nume comune. Dar nu este vorba de nume ale unor lucruri reale stabile – cum ar fi bunăoară: pom, cerb, astru; avem de-a face cu nume comune privitoare la demersurile cugetului care au – ca să zicem așa – o margine de nedeterminare. În acest caz se poate spune că obiectul gândit circulă liber prin universul gândului. Un zeu nu este adesea decât un nume și în orice caz are ființă spirituală în primul rând prin nume (am văzut-o în cazul lui Hermes, dar acest lucru se poate vedea și în cazul celorlalte nume de zeități cărora Socrate le caută etimologia). Pe de altă parte un nume de „erou”, dacă este bine dat, poate spune multe despre „adevărul” lui. În schimb numele din sfera inteligenței, voinței ori sentimentului ce pot ele spune despre desfășurarea demersurilor conștiinței umane? Ele sunt concepte deschise și ar trebui făcută o deosebire între conceptele închise (pe care numele le pot defini și descrie total) și conceptele deschise care nu pot fi denumite decât ca orizonturi sau câmpuri nedeterminate în extensiunea lor. Ar fi aici locul în care am putea face niște clasificări. Astfel, în general am putea spune că:

1. **NUMELE PROPRII** tind să exprime concepte închise și să se acopere cu ele;
2. **NUMELE COMUNE** ale unor realități bine determinate ca natură sau funcție (o substanță chimică, o unealtă, un produs tehnic, o construcție conceptuală ca acelea de tip matematic) se acoperă și ele ca numele proprii, cu obiectul lor;

3. MAJORITATEA NUMELOR COMUNE califică lucruri și procese care nu se pot acoperi cu numele.

Acesta este o **primă explicație** asupra naufragiului spiritual despre care aminteam puțin mai devreme.

O a doua explicație a eșecului spiritual – eșec înțeles și acceptat de către Platon – o aflăm în *limitele vorbirii însăși*. La urma urmei este însăși tema dialogului: *cuvintele și limba*. Or, constatăm că ele (cuvintele) au limite față de gând, chiar dacă uneori pot ieși din matca, mai sigură, a gândului; mai mult decât atât sunt undeva un neadevăr pentru gând, ca jumătatea – țăp a lui Pan, fratele vorbirii. Ce vrea de fapt să spună cu această comparație Platon? Că vorbirea este dublă, putând fi și adevărată și falsă. Dar ce înseamnă aceasta decât că logos-ul este dublu: o dată este gând (și anume gând potrivit), iar dată este vorbă (și anume vorbă goală). Se cuvine numaidecât să subliniem că termenul grec exprimă amândouă lucrurile deodată, pe când în limbile noastre gândul și rațiunea *s-au despărțit* de cuvânt și limbă. Noi nu mai avem de-a face astăzi cu zeități ca Pan; omul e de o parte, pentru noi, țăpul de alta; rațiunea pe de-o parte, limba de alta. Din perspectiva acestui *cuvânt gol*, tot ce poate spune Platon despre numele nobile ale cugetului amintește de vorba lui Wittgenstein⁷⁵ cu privire la cele asupra cărora *ar trebui să tăcem*.

Se naște însă o altă întrebare. Care este utilitatea acestor etimologii? Etimologiile unui antic (care în plus credea că limba sa este originară) erau inevitabil mai puțin instructive și expresive decât ale unui modern. Noi avem, cu limbile moderne, posibilitatea de a face etimologie istorică, bucurându-ne de reconstrucții care nu mai țin, ca la Platon, doar de plauzibilul asociațiilor, ci de realul, adesea surprinzător, al filiației istorice. În schimb, orice cercetare etimologică, fie ea una imperfectă cum era cea a anticilor, conduce la o *dezarticulare* a cuvântului. Astfel constatăm că în cuvânt se află elemente prin a căror articulare (oricât de alterată) se alcătuiește cuvântul, cu sensurile lui pierdute și păstrate. Astfel, vrând-nevrând se ajunge la *dreapta potrivire prin rădăcinile cuvintelor*. Dar, de cele mai multe ori, rădăcinile nu pot avea o justificare limpede prin ele însele. S-ar putea spune că ele sunt de origine barbară, așadar străină (421 d); sau că sunt îngropate în uitarea timpului, deci de nelămurit încă. Se mai poate spune că rădăcinile trebuie și ele privite drept cuvinte a căror etimologie să fie căutată la nesfârșit. Cu toate acestea – spune Socrate – să admitem că ajungem la rădăcinile ultime. Pentru acestea trebuie căutată *dreapta potrivire* (422 b).

În veacul al XIX-lea problema rădăcinilor a avut un extraordinar răsunet. Un reputat lingvist al epocii, Max Müller a avut curajul să afirme că *limba începe ca rădăcini*. După el, circa 500 de rădăcini sunt suficiente pentru o limbă originară, fiecare rădăcină putând da 50 de derivați, ceea ce face 25.000 de cuvinte, un număr apreciabil pentru o limbă din trecut, dacă ne gândim că Vechiul Testament întreg are 5.642 de cuvinte. În limba chineză bunăoară, toate cuvintele sunt rădăcini și toate rădăcinile sunt cuvinte. Max Müller spune că rădăcinile sunt cuvinte adevărate, nu abstracțiuni, așa cum nu sunt nici onomatopei sau interjecții, în materie de cuvinte și limbă rădăcinile sunt fecunditatea însăși. Ele au de la început un sens. Toate cuvintele au exprimat la origine un atribut. De aceea *limba este rațiune*, spune Müller, este *logos*⁷⁶ la greci. Limba și gândirea nu pot să fie separate. Platon spune că rădăcinile au fost create de natură. Dar prin natură s-ar cuveni să înțelegem *mâna lui Dumnezeu*. Ceea ce a

⁷⁵ **Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951)** – logician austriac. Cea dintâi teorie a sa arată că există o relație biunivocă între cuvinte și lucruri și că propozițiile care înlanțuie cuvintele constituie *imagini ale realității*. Această teorie o va abandona mai târziu în favoarea alteia numită *jocul limbajului*, unde va pune în evidență aspectul omenesc al limbajului, cu alte cuvinte aspectul său imprecis, variabil în funcție de situații.

⁷⁶ **Logos** – în filosofia elenă: puterea creatoare a lui Dumnezeu; rațiunea de a exista a oricărui lucru.

urmat acestei formări este opera omului. Să fie intervalul dintre ele hotarul despărțitor al Turnului Babel?

În *Cratylus*, Platon pare a se mișca cu o grație ce maschează neliniștea și nesiguranța, în tocmai acest interval. În *Cratylus* avem de-a face cu un efort recuperativ, al cărui obiect e intuiția ocultată a limbii originare. Nu suntem confrunțați cu o cercetare de tip semantic și etimologic, decât în măsura în care semantica și etimologia evocă forța uitată a Cuvântului, o forță de natură nu doar să exprime lumea, ci să o creeze. Limba originară este *kratophanie*. Pentru a recupera tăria pierdută a cuvântului, e nevoie de tărie interioară și de o anumită cutezanță. Iată de ce „recuperatorul” ideal este *sokos* și *krataiós* (puternic, robust). E *sokratikós*. Sau *krateróphron* adică tare de inimă sau cum se zice pe românește *tare de înger*. Dar o asemenea tentativă nu exclude posibilitatea propriei rătăcirii, a căderii în închipuire pură, sau într-un tărâm vag al visului: *dar s-ar putea ca lucrurile să nu stea așa, ci ca ei* (cei care au dat nume) *să fi fost prinși într-un soi de vârtej care le-a tulburat mințile, și să ne fi târât și pe noi. Ia seama, prietene Cratylus, ce îmi apare mie unuia deseori ca într-un vis.* (439 c) Care este, însă realitatea întrezărită de Platon *ca prin vis* în dialogul său despre dreapta potrivire a numelor? Ce a uitat limba greacă și ce încearcă să-și reamintească în numele ei Socrate? De fapt Socrate pare a căuta cuvintele de sub cuvinte, zeul ascuns în fiecare dintre ele. Dacă nu ar fi vorba despre o astfel de întreprindere care echivalează cu aflarea (dezvăluirea) unei taine (înțelepciuni), de ce pomenește Socrate despre necesitatea unor ulterioare rugăciuni purificatoare? *Măine însă, dacă nu ai nimic împotriva, o vom îndepărta* (înțelepciunea) *de noi prin rugăciuni și ne vom purifica de îndată ce vom găsi pe cineva care să se priceapă la asemenea purificări, fie el preot, fie sofist* – îi spune prudent Socrate lui Hermogenes (397 a) Platon își reamintește de stratul primordial al limbii din care, prin derivări succesive, prin răsturnări, amnezii și înlocuiri simpliste și simplificatoare a rezultat limba curentă. Dar aceasta este de fapt *o limbă derivată*, care nu mai poate fi luată ca temei al cunoașterii. E o vorbire profană, o vorbire pe jumătate falsificată (după modelul lui Pan, cel pe jumătate țap), astfel că *nu de la nume trebuie să pornim* – spune Socrate – *ci că lucrurile trebuie cunoscute și căutate cu mult mai degrabă pornind de la ele însele decât de la nu mele lor* (339 b). E concluzia la care va ajunge, câteva veacuri mai târziu, și Fericitul Augustin în *De magistro* (XI, 36,37, XIII, 41, 42, XIV, 46). Despre limbile derivate, creștinismul însuși nu va mai putea susține că sunt de origine divină. Încă de acum o jumătate de veac, Jean Daniélou vedea în *Cratylus* punctul de bifurcare între teoria neo-platoniciană despre o origine divină a limbii și aceea a Sf. Grigorie de Nyssa, despre originea ei omenească. **Limba primordială însă, străină de orice imperfecțiune omenească, poate trece drept revelată.** Despre o asemenea limbă încearcă să ne spună câte ceva Platon. Cu el împreună, intrăm într-un tărâm de aluzii și subînțelesuri, cu tatonări riscante, asociații ipotetice și surse incerte, în orice caz greu accesibile pe cale directă. Intrăm în uitarea lui Platon care este și propria noastră uitare.

Am putut vedea în cuprinsul dialogului cum de la cuvânt am trecut, prin urmare, la subunități ale cuvântului, la elemente indivizibile, la litere, dincolo de care investigația nu se mai poate continua. Dacă fiecare cuvânt al unei limbi îi aparține – să zicem - în exclusivitate acelei limbi, literele din care el e compus sunt comune mai multora. Așadar, la nivelul literelor, al *particulelor elementare* din care se alcătuiesc *numele* trebuie să ajungem pentru a intui materialul cu care lucrează nomothetul, ca fondator al limbii originare. Din mai multe pasaje ale dialogului (394 b, 412 e, 427 b) rezultă că pentru Socrate literele au o încărcătură energetică specifică, aptă a contamina cuvintele care le integrează și, prin aceasta, structura însăși a unei limbi. Pentru vorbitorul limbilor moderne de astăzi, literele și-au pierdut întru totul relief și semnificația. Literele alfabetului au devenit semne algebrice, abstracte, impersonale. În greacă însă, ca și în ebraică ori în arabă, recitând alfabetul inventariem o suită de personaje, mobilizăm o adunare de fapte distincte. **B** nu este un simplu semn grafic sau

vocal, e o ființă numită **beta** în grecește, **beth** în ebraică, **ba** în arabă. Uneori numele literei are și un sens traductibil. În plus, literele limbilor vechi au și valori numerice inconfundabile, astfel încât în greacă ca și în ebraică și arabă, ca și în latină, număratoarea recurge tot la semnele alfabetului. Literele se arată nu numai ca elemente componente ale limbii, dar și elemente componente ale lumii. Într-un alt dialog platonician – *Phaidros* – Socrate pomenește o poveste rămasă de la cei din vechime care cunoșteau adevărul: *Am auzit, așadar, că undeva, în apropiere de Naucratis*⁷⁷, *în țara Egiptului, trăia una din vechile divinități de prin partea locului; acestui zeu îi e închinată pasărea sfântă căreia egiptenii îi zic Ibis*⁷⁸, *iar zeul însuși se numește Theuth*⁷⁹. *Se spune că el mai întâi a descoperit numerele și socotitul, geometria și astronomia, ba și jocul de table și zarurile, în sfârșit, literele* (274 c-d). Într-un alt dialog platonician – *Philebos* – Platon vorbește de un oarecare *Theuth*, căruia îi atribuie nu numai clasificarea literelor (mai exact, fonemelor) scrierii egiptene, ci mult mai mult: *Theuth a înțeles că între litere este o relație unitară, care conduce totul la o anume unitate. Această relație Theuth a numit-o gramatică* (18 a-d). În *Phaidros*, Socrate vorbește despre o știință a literelor (274 e) și despre scriere ca despre un mod de a planta desfătătoare grădini ale literelor. (276 c-d).

Această pasăre care străjuiește la constituirea științei literelor și a numerelor ne poartă cu gândul la lucruri asemănătoare din alte religii. Astfel, există o amănunțită știință a literelor (*jafr*) în esoterismul islamic. Această știință, inițiată în sec al VIII-lea d.Hr., va fi rezumată astfel cinci secole mai târziu:

Află că tainele lui Dumnezeu și obiectele cunoașterii Sale, realitățile subtile, ca și cele dense, cele de sus și cele de jos, sunt de două feluri: numere și litere. Secretele literelor stau în numere și epifaniile numerelor stau în litere. Numerele sunt realitățile superioare, aparținând entităților spirituale. Literele aparțin cercului realităților materiale și devenirii.

Tema științei literelor (căreia i se spune și *ilmul-hurûf*) are o anume pregnanță în lumea islamică, culminând cu imaginea grandioasă a **Cărții cosmice** scrisă după Ibn Arabi, de *pana divină* (*El-Qalamul-ilâhî*) cu ajutorul *literelor transcendente*. Cunoașterea literelor transcendente conferă cunosătorului puteri divinatorii și terapeutice⁸⁰, precum și o amplă informație cosmogonică, cu aplicații în astrologie și alchimie.

În India veche se socotea că întregul material al limbajului este rezumat într-o formulă alcătuită din literele alfabetului Devanagari, interpretate deopotrivă, ca elemente ale lumii și gândirii. Această formulă se presupune că ar fi izvorât din Damaru (micul tambur al Shiva), al cărui ritm însoțește dansul zeului.

⁷⁷ **Naucratis** – cetate așezată în Delta Nilului, pe un teritoriu dat de regele Amasis (569 – 526) unor colonizatori milesieni. Înflorind rapid, Naucratis rămăsese singurul loc comercial de liberă circulație al Egiptului. Pentru un străin, șederea de durată în Egipt era, cu excepția Naucratisului, imposibilă; cunoașterea obiceiurilor și instituțiilor egiptene a fost transmisă grecilor numai prin intermediul acestei cetăți.

⁷⁸ **Ibis** – specie de bătlan, alb, cu capul și coada negre. În Egiptul antic era adorată ca simbol sacru al zeului *Theuth*.

⁷⁹ **Theuth** – (la Clement Alexandrinul *Thouth*) zeu misionar și civilizator în mitologia egipteană; protector și chiar inventator al tuturor activităților intelectuale (invenția scrierii, separarea limbilor, istoria, legile, calculul matematic, diviziunea timpului, calendarul , balanța). **Theuth** – creat prin forța cuvântului, devenind activ, la rândul său el inventează, pentru oameni, vorbirea articulată. Egiptenii îl socoteau secretarul și contabilul zeilor, scribul divin și deci, patronul scribilor și al bibliotecilor. Atribuirea inventării scrisului egiptean are o importanță cu totul aparte, întrucât acest sistem grafic complex este cel mai original și poate cel mai vechi.

⁸⁰ În *Cratylus* (394 a) se face o analogie numea -leacuri.

Pentru a deveni limbaj, cuvântul trebuie să se desfășoare coborând, să se întrupeze în materia cea mai densă, să-și îngroape lumina în acea „noapte a predestinării” de care se vorbește în Coran (XCVII). Iar această jertfă descendentă a Cuvântului este însăși povestea facerii lumii. *Ordinea* cosmică este rezultatul direct al *ordinului* divin (în ebraică și arabă, *a vorbi* și *a porunci*, *a ordona*, *a conduce* și *a pune în ordine* sunt sensuri simultane ale aceluiși verb. Cuvântul primordial e totuna cu Lumina primordială și cu izvorul Vieții. Materializarea Cuvântului și multiplicarea lui post-babilonică este simetrică descompunerii luminii în spectrul divers al culorilor. Evanghelistul Ioan face de asemenea o paralelă între Lumină și Cuvânt: *Întru început era Cuvântul*⁸¹ și *Cuvântul era la Dumnezeu și Cuvântul Dumnezeu era. Acesta era dintru început*⁸² *la Dumnezeu; toate printr-Însul s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut. Viață era într-Însul, și viața era lumina oamenilor*⁸³; și *lumina întru întuneric luminează și întunericul nu a cuprins-o*⁸⁴. În Cratylos, Platon vorbește despre **numele în sine** ca fiind forma pe care onomaturgul o imprimă în materiale diferite, pentru uzul diferitelor popoare. **Numele derivate** sunt culorile luminii constante a **numelor prime**. Cu alte cuvinte, **numele prime** nu stau undeva, la obârșiile paradisiace ale timpului, ci dincolo de timp. Ceea ce înseamnă că temeiurile lor sunt extra-lingvistice. Pe parcursul acestui dialog *despre dreapta potrivire a numelor* constatăm că, pe măsură ce urcăm spre **numele prime**, spre principiile subtile, nemanifestate ale limbajului, „motivația” denumirii sporește, chiar dacă, paradoxal, devine din ce în ce mai greu accesibilă. Așadar, cu cât ești mai sus plasat, cu atât cheile vorbirii îți sunt mai la îndemână, cu atât ești mai aproape de „limba originară”. Și ce simbol e mai adecvat acestui fericit amplasament, decât acela al păsării, care planează unificator între cer și pământ, așa cum ezită Pan între firea înaltă a omului și firea cea joasă a țapului? De aceea, potrivit mitului din *Phaidros*, o pasăre – pasărea Ibis – trebuia să asiste pe Theuth la descoperirea literelor și a numerelor. Știința literelor și a numelor primitive este așadar legată de competența, eliberată de balast pământesc, a zborului. Limbajul este zborul gândului creator asupra oglinzii sale create: duh plutind peste pe ape, sau coborând sub chip de porumbel asupra celui pregătit să-l primească. Cuvintele stau asupra lumii ca un popor de păsări care își mișcă ritmic, fără odihnă, aripile. Și nu puține sunt legendele și miturile de pretutindenii care echivalează cunoașterea limbii originare cu deprinderea misterioasei „limbi a păsărilor”. Iată ce spune verset al 16-lea al celei de-a XXVII – a surate din Coran: *Salomon fu moștenitorul lui David și spuse: „O, oamenilor, înțeleg limba păsărilor și sunt copleșit de toate darurile. E semnul strălucitor al harului...”*. Sfântul Francisc din Assisi și, mai aproape de noi, Serafim de Sarov, înțelegeau de asemenea această „limbă”, care, unind într-o tradițională coerență simbolică păsările cu sufletele destrupate și cu ierarhiile cerești, e totuna cu „limba îngerilor”. A înțelege această limbă este a te situa în centrul absolut al Verbului, din a cărui perspectivă toate punctele de pe circumferință, cu alte cuvinte, toate „limbile derivate” devin spontan inteligibile. Este o demonstrație similară cu aceea a patericului în care este explicată relația cu Dumnezeu – așezat ca centru al unui cerc - și cu semenii noștri – puncte multiple pe circumferință. Cu cât ne apropiem de centrul cercului (Dumnezeu), cu atât ne apropiem unii de alții. Iisus Hristos

⁸¹ **Logos** – în filosofia elenă: puterea creatoare a lui Dumnezeu; rațiunea de a exista a oricărui lucru.

⁸² Dacă în primul verset este vorba de relația **Logosului** cu eternitatea, aici se schimbă perspectiva și avem de-a face cu relația **Logosului** cu timpul. **Cuvântul** participă nemijlocit la nașterea timpului prin actul creației, dar El era și rămâne anterior acesteia.

⁸³ Este vorba de **logosul** ca sălaș și izvor al vieții. În limbajul Sfântului Ioan Evanghelistul, cuvântul *viață* (folosit de 36 de ori) nu înseamnă niciodată mod de existență biologică, ci viață reală, viață adevărată, modalitatea omului de a exista în Dumnezeu.

⁸⁴ Succesiunea: **Dumnezeu-Cuvânt-creație-viață-lumină-om-întuneric** reprezintă termeni fundamentali în teologia ioaneică. Prin dinamica Întropării, Cuvântul pătrunde în imperiul răului din lume și rămâne victorios: *poruncă nouă vă scriu – ceea ce este adevărat în El și-n voi -, pentru că întunericul se duce și lumina cea adevărată începe să răsară.* (I Ioan 2,8).

însuși amintește în parabolele sale prezența și semnificația păsărilor: *Și multe lucruri le-a grăit El în parabole, zicând: Iată, ieșit-a semănătorul să semene. Și pe când semăna, unele semințe au căzut lângă drum și au venit păsările și le-au mâncat.* (Matei 13, 3-4)⁸⁵; sau: O altă parabolă le-a pus înaintea zicând: *Asemănatu-s-a împărăția cerurilor cu grăuntele de muștar pe care l-a luat un om și l-a semănat în țarina sa. Acesta este mai mic decât toate semințele, dar când a crescut este mai mare decât toate legumele și se face pom, încât vin păsările cerului și se sălășluiesc în ramurile lui.* (Matei 13, 31-32)⁸⁶.

Ca și zborul, limba păsărilor, limba originală este „ritmată”. În limbaj ritmat sunt scrise și mai ales recitate toate marile texte revelate. Origen, în *Contra lui Celsus*, atribuie îngerilor apariția limbilor naționale. Mesageri zburători, păsări ale Zeului, ei au luat asupra-le sarcina de a rupe continuitatea dintre limba adamică, de dinaintea Babel-ului, și limbile derivate ale acelor care după Babel, au întors spatele Răsăritului.

Se pune o altă întrebare. Cum face rădăcina vădite lucrurile? Cum se poate face vădit un lucru ? Ne vom grăbi să spunem că prin mimică. Dar cum se poate arăta ce anume este el lăuntric, sau care este natura lui? Așadar, pentru indicația imitativă a unui lucru în felul lui de a fi exterior avem la îndemână membrele corpului și întreg corpul. Pentru indicația felului de a fi interior al unei realități, pentru firea ei, ne rămâne să ne servim de cuvinte, adică de voce, limbă și gură (423 b), de unde sonore. Se poate spune așadar că vorbirea sonoră, spre deosebire de cea gestică, a eliberat limbajul de corporalitate. Căci limbajul este țesătură și nu întâmplător există o relație între *text* și *textură*. În sanscrită, *sûtra* înseamnă *fir*, în latină *sutura* înseamnă *cusătură*, în arabă *sûrat* înseamnă *înșiruire*, *capitol coranic*. Limbajul e țesătură tot astfel cum lumea întreagă este țesătură. Ca țesătură, limbajul este totodată *imitație a lumii* și *model* al ei. În această țesătură, cuvântul e o răscruce, un nod apărut la întretăierea dintre „urzeala” lumii și „bătătura” ei. A fi în lume e a fi prins în plasa limbajului. Atunci când în *Cratylos*, Platon ne sfătuiește să pornim de la **lucruri** și nu de la **cuvinte** pentru a ne înscrie în orizontul cunoașterii, el știe că limbajul e mai avariat ontologic decât lumea. Din această pricină, pentru a regăsi **numele primitive**, e mai înțelept să pornim de la literele întruchipate în natură, decât de la literele defuncte din abecedare. Efectul Cuvântului creator este mai bine conservat în țesătura realului decât în țesătura limbii. Poți încerca să reduci pe zeul Pan la jumătatea de sus și atunci limba ar fi prin ea însăși cunoaștere, expresie artistică și cuvânt profetic; totul este cuvânt, *la început a fost Cuvântul*. Sau te poți refugia din gândire și spirit în animalitatea zeului, și atunci cuvântul ca și limba rămân simplu *sistem de comunicare*, iar încrederea în ele devine amăgire. *Cratylos*, dialogul *despre dreapta potrivire a numelor* se încheie cum nu se poate mai potrivit cu o trimitere în natură: *mergi la țară – pornește-o spre câmpie*, îi spune Socrate lui Cratylos. Unde mai poți spera să auzi „limba păsărilor”, dacă nu sub cerul de deasupra unei câmpii înflorite, unde mai poți regăsi sensul original al cuvintelor dacă nu descoperindu-le odată cu natura din împrejurul tău?

⁸⁵ **Pilda semănătorului** rostită de Iisus Hristos pe malul lacului Ghenizaret în care conform ordinii divine, înțelegerea învățării (a Evangheliei) Sale e dată numai apostolilor și ucenicilor, dar nu și poporului. Ea dezvăluie taina ascunsă a întemeierii Împărăției lui Dumnezeu și a creșterii ei în lume. Acela care nu are credință, care are numai o cunoaștere aparentă formată de adevăruri religioase și e lipsit de râvna după adâncirea lor e pedepsit prin pierderea și puținelor cunoștințe care le are. *Semănătorul* = Mântuitorul; *Sămânța* = Cuvântul Evangheliei; *Pământul* = Sufletul credincioșilor.

⁸⁶ **Pilda grăuntelui de muștar** pe care Sfântul Ioan Gură de Aur o interpretează astfel: Fiindcă Domnul Nostru Iisus Hristos a accentuat în pilda semănătorului că trei părți din sămânță se pierd fără să aducă rod și numai o parte se menține, dar și aceasta nu fără multe piedici în creșterea ei, ucenicii s-ar fi putut întreba cine și câți se vor putea socoti credincioși. Pentru a le înlătura temerile, Domnul îi asigură că Împărăția lui Dumnezeu va cuprinde tot pământul.

GORGIAS sau REPLICA PLATONICĂ DATĂ RETORICII

Gorgias este un dialog de o cu totul altă factură decât *Cratylus*. Este vorba de o confruntare de principiu între Socrate și trei reprezentanți importanți ai elocinței din epocă, Gorgias din Leontinoi (483-375 î. D. Hr.) - orator și profesor de elocință cu o influență importantă asupra prozei literare, ca inovator al noului gen de elocință demonstrativă - alături de discipolii săi Polos și Callicles. Dacă despre existența celui dintâi avem date, fiind cunoscut ca un retor preocupat de tehnica retorică și de stilul prozei artistice, Callicles, după toate probabilitățile este un personaj fictiv, o prezență simbolizând noua generație de politicieni ai Atenei, elevi ai retorilor străini.

În greacă, cuvântul **retor** comportă mai multe sensuri, retor însemnând și *teoreticianul artei cuvântului*, dar în textul de față el se va aplica cel mai des vorbitorilor publici, traducându-se prin **orator**. În cele mai multe cazuri **orator** este sinonim cu **politician** întrucât elocința oferea acestuia modalitatea ideală de a-și impune punctul de vedere în adunările cetățenești de felul *ecclesiei* și *consiliului*, în materie de politică internă și externă. Apropiindu-și calificativul de **retor**, sofistii de felul lui Gorgias refuzau să fie luați drept *dascăli ai virtuții* deoarece obiectul învățământului lor era *arta făuritoare a convingerii* care, indiferentă sau contrară normelor etice, asigura celui ce o stăpânea succesul politic, supremația asupra concetățenilor săi din statul democratic. În trei din cele patru acte ale dialogului Platon urmărește în mod evident ruina edificiului retoricii politice, scoțând în evidență carențele sale de ordin filosofic și moral. Dialogul poartă subtitlul Din acest punct de vedere poate că dialogului i s-ar potrivi mai degrabă subtitlul de *Contra retoricii* decât *Despre retorică*.

Mai întâi avem de-a face cu definirea **obiectului retoricii**. Ea este definită pe rând ca *știință a cuvântărilor* (449 d); apoi ca una dintre *artele care săvârșesc și împlinesc totul prin cuvinte*, altfel spus este *arta în care cuvântul are rolul esențial*. (451 d); în sfârșit obiectul retoricii este socotit a fi domeniul vieții politice, ea este *arta de a convinge tribunalele și adunările cetățenești asupra lucrurilor care sunt drepte și nedrepte, retorica este făuritoarea convingerii* (453 a) - definiție care a fost practic pentru prima dată formulată de către Tisias și Corax (la jum. sec. al V-lea î. d. Hr.), căroră Gorgias le-a fost discipol. *Dar care este binele cel mai mare al oamenilor, al cărui producător ești tu?* – îl întreabă Socrate pe Gorgias. Acesta îi răspunde: *Cel care este cel mai mare bine și care, în același timp, dă oamenilor libertatea și face pe fiecare stăpânul concetățenilor săi, adică să convingi prin discursuri pe judecători în tribunale, pe membrii consiliului, în consiliu, în ecclesia pe membrii ecclesiei, precum și în oricare altă adunare care ar fi o adunare cetățenească*. (452 d-e). Așadar avem menționate aici *elocința judiciară* și cea *politică*. Cu alte cuvinte obiectul retoricii este domeniul vieții politice, retorica fiind arta de a convinge tribunalele și adunările cetățenești asupra lucrurilor care sunt drepte și nedrepte. În fragmentul următor Platon operează o distincție între *știință* – *cunoaștere* (*mathesis* – *episteme*) și *credință* (*pistis*, echivalentă cu *doxa*, cu sensul de *opinie*):

- *Care este convingerea pe care o creează retorica în tribunale și în celelalte adunări, cu privire la lucrurile drepte și nedrepte? Este cea din care se naște credința fără știință sau cea din care se naște știința?* – întreabă Socrate.

- *Cea din care se naște credința* – răspunde Gorgias.

- *Așadar* – concluzionează Socrate – *retorica, după cum se vede, este făuritoarea convingerii întemeiate pe credință, și nu pe învățătură, cu privire la lucrurile drepte și nedrepte. Oratorul nu învață tribunalele și celelalte adunări despre lucrurile drepte și*

nedrepte, ci doar le convinge. Într-adevăr nici n-ar putea într-un timp atât de scurt să instruiască o mulțime atât de mare cu privire la chestiuni atât de importante.

În cadrul **creдинței – opinii** Platon distinge credința *adevărată* de cea *falsă*. În tot decursul dialogului, Gorgias va opune în mod absolut *știința* pe care se bazează **arta politică**, *creдинței false* pe care se bazează **retorica**. O a treia posibilitate – *creдинța* sau *opinia adevărată* – va fi total refuzată **politicienilor oratori**.

Într-o frază de la 457 b Gorgias deschide calea discuției despre etica retoricii atunci când spune că *oratorul este capabil să vorbească în fața oricui, despre orice și, într-un cuvânt, să convingă mulțimea după vrerea lui*. Astfel, chiar dacă retorica se bazează pe etică, iar oratorul este om al dreptății, el poate să acționeze contrar dreptății. Teoria lui Socrate cu privire la retorică este necruțătoare:

Retorica de care vorbesc eu este ramura unei îndeletniciri câtuși de puțin frumoase. (...) Nu este o îndeletnicire ce ține de artă, ci una proprie unui spirit inventiv și îndrăzneț, prin natura lui abil în a-i câștiga pe oameni. Pe scurt, eu o numesc lingușire. (...) Retorica, găteala și sofistica sunt tot atâtea părți ale lingușirii (463 a). În opinia lui Socrate *oratorii nu sunt demni de nici o considerație* (466 b). Ei nu fac ceea ce vor, deși fac ceea ce cred de cuviință, iar puterea lor este un rău. *Atât oratorii, cât și tiranii au foarte puțină putere în cetate, ei nu fac nimic din ceea ce vor, cu toate că fac ceea ce li se pare lor că este cel mai nimerit* – spune Socrate. El va face diferențierea dintre scopul și mijloacele acțiunii oamenilor, anume dacă oamenii vor totdeauna ceea ce fac, ori dacă ceea ce fac este numai în vederea a ceea ce vor, astfel că ceea ce ei fac nu este neapărat ceea ce ei vor:

- *Oamenii vor de fiecare dată numai lucrul pe care îl fac sau un alt lucru, în vederea căruia fac ceea ce fac?* – întreabă Socrate. *De exemplu, cei care înghit leacuri după sfatul medicilor, crezi că vor ceea ce fac, să înghită leacuri și să sufere sau vor să se însănătoșească, drept care înghit leacurile?*

- *Este clar că vor să se însănătoșească* – răspunde Polos.

Socrate continuă: *De asemenea, și cei care pleacă pe mare și cei ce se trudes cu vreun comerț nu vor nicidecum lucrul pe care-l fac de fiecare dată. Căci cine s-ar apuca de bună voie să navigheze, să se primejduiască, să se agite? Dar scopul în vederea căruia ei navighează este, după părerea mea, îmbogățirea. Căci pentru înavuțire pleacă ei pe mare. (...) Când cineva acționează cu un scop, nu acțiunea în sine îl interesează, ci scopul pentru care acționează.*

Desigur, această constatare are implicații în practica politică din toate timpurile, dar ea poate fi aplicată și altor domenii. Cu ce scop ne adresăm celor din jurul nostru? Ce urmărim? În cazul unui teolog, al unui preot, urmărim să-i ajutăm pe semenii noștri sau urmărim propria – ne slavă deșartă ori rotunjirea veniturilor? Atâta timp cât misiunea noastră, fie că suntem clerici ori laici, va sta sub pecetea jertfei, a jertfirii din iubirea pentru ceilalți după modelul christic, să fim convinși că urmăm Calea, Adevărul și Viața!

În dialectica lui Socrate, **retorica (elocința)**, alături de bani și prieteni reprezintă cele 3 mijloace care asigură achitarea culpabilului în fața instanței judiciare.

Cel mai rău trăiește cel care poartă cu el nedreptatea, nedezbărându-se de ea. (...) Săvârșind cele mai mari fărădelegi și excelând în nedreptate, reușește să nu fie admonestat, nici pedepsit și nici să-și ispășească vina (...) Procedează așa cum procedează oamenii cuprinși de cele mai grave boli, care nu dau socoteală medicilor de relele trupului lor, nu se

lasă tratați de ei, temându-se ca niște copii de durerea provocată de arsuri și tăieturi (...) Fiindcă ignoră, pare-se ce este sănătatea și buna stare a trupului. La fel fac și cei ce fug de dreptate, uitându-se numai la partea dureroasă, dar rămânând orbi la ceea ce are util și ignorând cu cât este mai mare nefericirea să trăiești cu un suflet nesănătos, adică putred, nelegiuit și nedrept, decât cu un trup nesănătos. De aceea ei fac totul să nu dea socoteală și să nu fie eliberați de cel mai mare rău, agonisesc avuții și prieteni și caută să ajungă vorbitorii cei mai convingători. (479 a-c)

Asupra utilității retoricii, Socrate se arată categoric:

*Așadar, ce mare nevoie mai este de retorică? Conform celor stabilite împreună, trebuie să te păzești să nu săvârșești nedreptăți, căci de aici rezultă cel mai mare rău. (...) Pentru apărarea propriei persoane vinovate sau a părinților, a prietenilor, a copiilor, ori a patriei vinovate de nedreptate, nu ne este de nici o utilitate retorica, în afara de cazul că cineva, concepând **contrariul rolului ei**, s-ar acuza în primul rând pe sine, apoi pe oricare dintre rudele sau prietenii care s-ar face vinovați de nedreptate, fără să tăinuiască ceva, astfel că, aducând vina la lumină, să dea socoteală de ea și să se însănătoșească. (480 a – c).*

Când face referire la **contrariul rolului retoricii**, Socrate anulează de fapt acea *artă-simulacru* care spusese că este retorica (463 d) și înlocuirea ei cu justiția, retorica binelui, corespondenta medicinei trupului. (Este interesant și nu lipsit de relevanță că pentru cuvântul **simulacru**, Platon folosește grecescul **eidolon**, care în sensul său original denumește fantoma mortului din Hades. Abia mai târziu el va însemna și **image**, sens preluat și de Platon pentru a defini caracterul de falsă existență al sofisticii și retoricii ca arte ale *aparenței*, nu ale *realității*).

Pentru cel ce n-are de gând să făptuiască nedreptăți nu cred că [retorica] este de mare folos, dacă într-adevăr ea este de vreun folos (481 b) – concluzionează Socrate. El va face puțin mai târziu o legătură între sănătatea trupească, cea sufletească și între morală, etică și înțelepciune:

Eu consider că stării de ordine a trupului i se potrivește denumirea de trup sănătos, de unde provin sănătatea trupului dimpreună cu celelalte calități ale lui. (...) Iar ordinii și armoniei sufletului li se potrivesc numele de legiuit și de lege, drept pentru care oamenii sunt buni cetățeni și înțelepți, ceea ce duce la dreptate și înțelepciune (504 c-d)

Așadar acestea trebuie să le urmărească și oratorul căci, cu asemenea gânduri, oratorul acela, om al artei și al binelui, va oferi sufletelor toate discursurile și acțiunile sale: dacă va avea ceva de dăruit ascultătorilor, va dăruia, dacă va avea de luat, va lua, având tot timpul drept scop să existe dreptate în spiritele cetățenilor, să fie înlăturată nedreptatea, să fie statornicită înțelepciunea și să fie îndepărtată neînfrânarea, să troneze virtuțile și viciile să dispară (504 e).

Într-o extrem de sugestivă și frumoasă comparație cu arta navigației, Platon - prin intermediul lui Socrate - reproșează retoricii și celor ce o practică lipsa de modestie și lipsa de noblețe (511 d - 512 fine) ca și exageratul interes pecuniar al sofistilor, care deși se pretind a fi dascăli ai virtuții, nu odată se plâng de faptul că elevii îi nedreptățesc, pentru că nu-i plătesc (519 c). De aici, Socrate va trece brusc, aplicând același raționament oamenilor politici care se consideră nedreptățiți de poporul ce se arată nerecunoscător față de ei:

Ce ai de spus despre oamenii care, declarând că au stat la cârma cetății și s-au îngrijit să fie cum nu se poate mai bună, își schimbă părerea și o acuză, la un moment dat, că

este cum nu se poate mai rea? Crezi că diferă prin ceva unii de ceilalți? Retorul este tot una cu sofistul (...) Oratorii și sofistii n-au dreptul tocmai datorită învățaturii pe care o dau, să-i acuze pe discipoli că se poartă rău cu ei sau, dacă o fac, se cauză în același timp pe ei înșiși de faptul că n-au fost de nici un folos celor cărora se angajaseră să fie (520 b-c), Socrate referindu-se desigur nu numai la relația dintre sofist și discipolul său cât și la relația omului politic față de popor. Pentru înțeleptul atenian cel mai de seamă dar fără de care nu poți să cârmuiești pe alții este virtutea: Ascultă-mă și întovărășește-mă acolo unde, odată ajuns, vei fi fericit în viață, și după moarte, așa cum îți arată judecata – îi spune în final Socrate lui Callicles. Lasă-i pe alții să te disprețuiască, socotindu-te neghiob, să te insulte, dacă vor (...), îndură cu curaj chiar și acea palmuire rușinoasă, căci nu ți se va întâmpla nimic rău dacă ești cu adevărat un om desăvârșit care practică virtutea. După ce vom fi practicat astfel virtutea în comun, numai atunci, dacă considerăm că este necesar, ne vom ocupa cu treburile cetății sau cu orice altceva ni se pare nimerit, numai atunci vom da sfaturi, când vom fi mai buni să dăm sfaturi decât suntem acum.(...) Ca de un fir conducător să ne folosim de ideea pe care am descoperit-o acum. Ea ne arată că cea mai bună cale a vieții stă în practicarea dreptății și a celorlalte virtuți, atât în viață, cât și în moarte (527 d – fine).

Rivalitatea ce transpare din *Gorgias* este rivalitatea dintre retori și filosofi în materie de educație, rivalitate ce reproduce, așa cum de altfel am mai amintit, pe un palier superior, vechea concurență dintre filozofie și poezie – la rândul ei criticată în dialogul de mai sus (502 d – 503 fine). Dacă în primă fază filosofii reprezentau *noul*, iar poezii *vechiul* care încearcă să supraviețuiască, de data aceasta filosofii reprezintă acea pătură care înțelege că vechea ideologie ca și clasa respectivă aparțin trecutului, dar socotesc că excesele retorilor, vor dăuna ordinii stabilite. Această atitudine este deosebit de clară la Platon, dar poate fi identificată și în fazele ulterioare ale conflictului. Platon critică fără menajamente valoarea cognitivă, religioasă și cea etic-formativă a vechii poezii. Poziția lui Platon nu trebuie înțeleasă ca o „negație rigoristă” a artei în general. Platon nu neagă decât o anumită artă, aceea de până atunci, căci așa cum rezultă din unele pagini din lucrarea sa *Republica*, o poezie nouă sau părți remaniate din cea veche își au locul cuvenit în educația noilor generații care vor popula cetatea sa ideală. Dar să nu uităm că, pentru el, poezia era un fel de retorică – *δημηγορία* – ascunsă cu nesinceritate în haina atrăgătoare a versurilor. Lovind în poezia veche, Platon lovea și în retorică, deoarece între ele nu vedea nici o deosebire esențială, nu întâmplător sofistii-retori era în general specialiști în Homer. Tocmai în această concepție platoniciană trebuie căutată sursa discuțiilor ample din antichitatea târzie privind identitatea *poezie – elocvență*, concretizată în întrebarea dacă Vergiliu este poet sau orator.

Pe lângă competența filosofică, Platon își îndreaptă cercetările și către sfera literară, fiind considerat primul autor al „negării artei”. În concepția lui *opera de artă este o reflectare a realității, dar o reflectare la puterea a doua*, idee ilustrată de „Mitul peșterii” din Cartea a VII-a a *Republicii* pe care l-am amintit cu câteva pagini în urmă. Așadar, literatura are o activitate mimetică (*mimesis*) – concept preluat de către Aristotel și sistematizat – fiind „confundată” cu problema retoricii, ambele asociate sub semnul unei egale desconsiderări. Vechiul conflict dintre filozofie și poezie se sfârșește cu înfrângerea celei din urmă, întregul sistem de gândire platonician fiind fundamentat pe ideea excluderii poezilor din Cetatea viselor lui, din Cetatea ideală, pe care o proclamă drept etalon al existenței și armoniei absolute.

În cultura grecească *poetica* și *retorica* au deținut un loc privilegiat. Am putea spune că istoria culturii nu poate fi separată de istoria îndeajuns de zbuciumată a acestor două *arte* sau *tehne*. Însuși conceptul de umanism european s-a format odată cu constituirea străvechilor observații privind modalitatea *poetică* și cea în *proză* a logosului în disciplinele cărora Aristotel le va da o organizare capabilă să înfrunte mai bine de două milenii și jumătate.

Câtă vreme domina dimensiunea divină a logosului, poezia nu putea avea *arta* sau *tehnica* sa. Ea era înțeleasă ca dicteu divin, iar poetul, de fapt *cântăreț*, era doar o unealtă a transcendentului. De asemenea, nici simpla comunicare dintre indivizi nu putea avea o *tehne* a sa pentru că nu apăruse încă o asemenea necesitate. Victoria politică a *demosului* asupra *aristocrației gentilice* a fost precedată și de o treptată laicizare a gândirii grecești, fapt ce a făcut să fie puse în discuție puncte de vedere noi.

Începând cu Homer, poezii încep să se declare părtași alături de Muză, la elaborarea operei, care pe măsură ce timpul se scurge, este definită tot mai insistent ca facere umană. Facerea poetului implică experiență, știință dobândită fie de la strămoși, fie ca rezultat al propriului său efort. Din inspirat cântărețul devine om cu înzestrare naturală adică posesor de talent. Începe să se vorbească cu îndreptățire despre existența unei arte poetice și încep noi întrebări: este poezia de origine divină sau umană? Și dacă originea ei este dublă, în ce măsură se datorează divinității sau înzestrării naturale și în ce măsură efortului *artistic* adică disciplinat de reguli? Trebuie ea numai să delecteze sau să și instruiască? Efectul ei este numai incantație, vrajă neanalizabilă, care o plasează dincolo de hotarele raționalului, sau numai o persuasiune identică ori foarte apropiată de retorică? Dar, așa cum am arătat în repetate rânduri, victoria *demosului* aduce cu sine și promovarea *prozei*, fie rostite, fie scrise, ca o *a doua modalitate artistică a logosului*. Ca atare, ea trebuia să aibă o *tehne* a ei și aceasta va fi retorica. Ea s-a născut ca logică a valorilor, a opinabilului și a plauzibilului, domenii care implică deliberare amplă menită să aducă la consens. Toate acestea au făcut ca încă de la constituire, domeniul retoricii pe care ea a pretins să-l guverneze a fost extrem de larg: cunoaștere, logică, comunicare, lingvistică, literatură, ca să nu mai vorbim că ea aducea și un *stil de viață* care era acela al politicianului noii societăți, opus atât războinicului din aristocrația gentilică cât și efebului atras de palestră și stadion, nu de agora. Retorica, recunoscută ca principală *artă liberală*, adică *activitate demnă de omul liber și cu situație materială bună*, a ocupat în chip firesc locul dominant în educația antică și a oferit, pentru prima dată în istoria culturii, posibilitatea stabilirii a ceea ce astăzi numim *relații interdisciplinare*. Pe de altă parte, retorica a arătat că limba, independent de conținutul de idei pe care îl comunică, poate fi și obiect de artă. Câteodată, vorbitorul vrea să fie admirat și pentru sau numai pentru felul în care el comunică, și mai puțin sau deloc pentru ceea ce el comunică. Astfel s-a dezvoltat așa-zisul *gen epidictic*, deosebit de cel *judecătoresc* și cel *politic* și în care putem identifica sursa *ideii moderne de literatură*.

Așa cum am văzut din analiza făcută pe text, i s-a reproșat retoricii că nu poate fi știință ci doar rutină, practică, căci n-ar avea un domeniu propriu de cercetare și încalcă și pe acela al diferitelor științe. I s-a mai reproșat că amoralismul ei este sursă flagrantă de imoralitate, întrucât oratorul expert trebuie să poată pleda cu același rezultat atât *pro* cât și *contra* unei teze date. Desigur, nu putem pune la îndoială, nu numai buna credință, dar și dialectica lui Socrate (a cărui viață a fost un exemplu pentru însemnele și însemnătatea virtuții) dar deopotrivă nu-l putem acuza nici pe Platon de a fi crezut într-o utopie avant –la-lettre ce lăsa filosofilor grijile statului. Numai că astăzi, ne-am obișnuit că oricine are dreptul la apărare, oricare ar fi capetele de acuzație care i se impută. Sub atâtea acuzații care țineau să dovedească inconsistența ei ca disciplină, apoi chiar inutilitatea, ba și mai mult nocivitatea, retorica avea să eșueze nu peste multă vreme în uitare și dispreț, chiar dacă, așa cum vom vedea în prelegerile următoare, Aristotel are meritul de a fi „desăvârșit-o” ca artă.

PHAIDROS sau ÎNLOC DE CONCLUZIE

Platon recunoaște puterea persuasivă a cuvântului (clamată de teoria lui Gorgias), dar propune o abordare mai teoretică în legătură cu discursul. În *Phaidros* el descrie discursul sub forma unei structuri unitare, analogă corpului omenesc:

... orice discurs se cuvine să fie alcătuit asemenea unei ființe vii: să aibă un trup care să fie doar al ei, astfel încât să nu-i lipsească nici capul, nici picioarele; să aibă deci o parte de mijloc și extremitățile, menite să se potrivească unele cu altele și toate cu întregul (264c); mai întâi vine, așa cred, preambulul, pe care trebuie să-l rostești, la începutul discursului. În al doilea rând, un fel de *expositio* cu mărturiile ei; în al treilea rând dovezile, iar în al patrulea rând, argumentele verosimile. Mi se pare că omul acela din Bizanț, cel mai strălucit meșter într-ale oratoriei, mai vorbește și de confirmare și reconfirmare (266d-e).

În concluzie, rolul oratorului este de a concepe un discurs pe cale rațională, cu scopul de a fi persuasiv. Construcția unui astfel de discurs are nevoie de *darul vorbirii*, cât și de *știință și trudă* (269d).

Pe de altă parte, în *Phaidros*, Platon condamnă retorica din vremea lui, cu sprijinul a trei argumente principale:

1. retorica implică în mod excesiv persuasiunea prin intermediul opiniilor și credințelor comune ale auditorilor;
2. exercițiul retoricii dezvoltă un amoralism programatic, în ciuda faptului că face apel la valorile morale;
3. argumentul retorului se reduce la exemplul formal, ignorând adevăratul scop al rostirii.

Intenția lui Platon nu este doar de a polemiza. El încearcă o reevaluare a retoricii din punctul de vedere al filosofiei, inițiind în acest sens un concept ideal al retoricii. *Astfel, cel ce învață meșteșugul retoricii – spune Platon – are nevoie să cunoască în adâncime sufletul uman și tipurile de discurs specifice acestuia* (269e – 272b). Orice discurs adecvat – susține Platon prin intermediul lui Socrate – are nevoie de influența sistematică a dialecticii (265b-266e). Retorul care își propune o discuție având ca subiect dreptatea sau iubirea, trebuie să aibă în vedere în special o cunoaștere unitară a omului, a societății și a științei (266d-269c).

Așadar, între căutarea adevărului și acceptarea dovezile plauzibile, putem afirma că Platon înclină balanța în favoarea filosofiei. În opinia sa, retorica trebuie să devină, asemenea dialecticii, o cale rațională ce încearcă să transforme sufletul plecând de la el însuși.

VII.

CONFLICTUL CU FILOSOFIA (5)

ARISTOTEL sau CELE TREI CALITĂȚI ALE GÂNDIRII

În urmă cu mai bine de 2300 de ani, în anul 322 î.d.Hr., la Chalcis, în insula Eubeea, în împrejurări obscure (s-a otrăvit, s-a aruncat în canalul Eurit, ori a murit de vreo boală) se petrecea din viața aceasta cel care avea să fie numit în Evul Mediu, *Filosoful*. Doar atât. În câteva veacuri Aristotel devenise *iubitorul de înțelepciune* în condiție absolută.

Fiul al medicului de curte al regelui Macedoniei⁸⁷, Aristotel s-a născut în anul 384 î.d.Hr. în Stagira din Peninsula Chalcidică. Tatăl său a murit pe când el era mic, astfel încât a

⁸⁷ Tatăl său, Nicomah, a fost medicul și prietenul lui Amyntas al II-lea al Macedoniei și e posibil ca o parte din copilăria sa, Aristotel să o fi petrecut la Pella, reședința regală.

fost crescut de către unchiul său, Proxenus. Nu s-a păstrat nici o informație despre educația timpurie a lui Aristotel. Provenind însă dintr-o familie cultă și bogată, el a beneficiat cu siguranță de o pregătire literară și de gimnastică, destinate în mod normal unui băiat grec de neam bun. În anul 367, la vârsta de 17 ani, Aristotel părăsește Stagira pentru a pleca la Atena, unde se va alătura ilustrului grup al celor care lucrau și studiau la Academie sub conducerea lui Platon. Aici va rămâne 18 sau 20 de ani până la moartea acestuia. Într-una din lucrările sale pierdute, Aristotel povestește cum un țăran din Corint a citit din întâmplare dialogul *Gorgias* al lui Platon și *dintr-o dată și-a lăsat gospodăria și vinurile sale și și-a oferit sufletul în gaj lui Platon, însămânțându-l și cultivându-l cu filosofia lui Platon*. Să avem oare de-a face cu o autobiografie romanțată? Poate că tânărul Aristotel citise dialogurile lui Platon în Stagira și s-a lăsat sedus de verbul discipolului lui Socrate. N-avem de unde ști. Dar ceea ce este cert este că plecarea la Atena și la Academie au fost evenimentele cruciale din viața lui Aristotel. Academia lui Platon, ca și Lyceum-ul de mai târziu al lui Aristotel, era un loc public, o universitate extrem de modernă. Existau desigur și diferențe. Platon avea o proprietate lângă Academie. Cursurile și discuțiile sale nu erau de regulă publice. Se pare că școala lui Platon avea un caracter exclusivist. Ei bine, în anul 367, Aristotel a devenit membrul acestei școli. Or, se știe că Academia acorda atenție retoricii. În acest domeniu s-a făcut cunoscut Aristotel pentru prima oară. În jurul anului 360, el a scris un dialog despre retorică numit *Gryllus*, în care se atacau concepțiile lui Isocrate, orator de marcă, educator și savant de care am amintit într-una dintre prelegerile anterioare. Unul din elevii lui Isocrate, Cephisodorus, a răspuns printr-o lungă contraacuzăție – prima dintre multele polemici care au fost îndreptate împotriva lui Aristotel. Cephisodorus îl acuza pe Aristotel că-și irosește timpul adunând proverbe. Câțiva ani mai târziu, în lucrarea sa *Protreptica*, Aristotel avea să apere idealurile Academiei împotriva noțiunilor mult mai pragmatice ale școlii lui Isocrate. Retorica a continuat să-l intereseze pe Aristotel și este posibil ca cea dintâi schiță a tratatului *Retorica* să ne trimită la acei ani de început petrecuți în Academie, dar este cert că ultimul retuș al tratatului nu s-a făcut decât în ultimii ani de viață ai lui Aristotel. Retorica și studiul literaturii sunt foarte apropiate. Aristotel a scris o carte istorico-critică intitulată *Despre poeți* și o culegere de *Probleme homerice*. Este posibil ca aceste studii să fi fost întreprinse în Academie. Ele ni-l arată pe Aristotel ca pe un cercetător serios al filologiei și criticii literare. În orice caz ele fac parte din munca de pregătire a *Poeticii* (în care Aristotel schițează celebra explicație asupra naturii tragediei) și a *Retoricii* (care este un trata despre limbaj și stil). Retorica este legată totodată și de logică, iar una dintre principalele cerințe exprimate în acea lucrare de început de care am amintit – *Gryllus* – fusese aceea că retorica nu trebuie să stârnească pasiunile pentru limbaj ales, ci trebuie să convingă rațiunea prin argumente subtile.

Despre viața sa particulară știm că Aristotel s-a căsătorit cu Pythia, nepoata și fiica adoptivă a lui Hermias, care i-a născut o fetiță cu același nume. Se pare că Pythia a murit în timpul ultimei șederi a lui Aristotel la Atena. A avut o relație permanentă dar nelegalizată cu Herpyllis, originară din Stagira, de la care a avut un băiat – Nicomah – după al cărui nume și-a intitulat lucrarea *Etica Nicomahică*.

La un moment dat s-a mutat la Mytilene – în vecinătatea insulei Lesbos – apoi la Assos – unde va face numeroase cercetări în domeniul biologiei.

În 343-342 î.d.Hr., Filip al Macedoniei, care-l cunoscuse probabil pe Aristotel de copil – fiind și apropiat de vârsta lui – l-a invitat să se ocupe de educația lui Alexandru (pe atunci în vârstă de 13 ani). Desigur, această poziție i-a acordat influență la curte lui Aristotel. Relațiile dintre cei doi bărbați par a nu se fi întrerupt niciodată în întregime, dar nu există nici un semn al unei intimități autentice între ei, după ce perioada de școlarizare a lui Alexandru s-a încheiat, odată cu desemnarea sa ca regent al tatălui său.

În 335-334 î.d.Hr., la scurt timp după moartea lui Filip, Aristotel s-a reîntors la Atena. Acum începe cea mai frumoasă perioadă a vieții sale. În partea de nord-est, în afara Atenei,

probabil între muntele Lycabeto și Ilissos, se afla o dumbravă închinată lui Apollo Lykeios⁸⁸ și Muzelor, odinioară loc favorit al lui Socrate. Aici și-a fondat Aristotel școala – Lyceum.

O veche tradiție împarte dezbaterile din această școală în două categorii:

1. **Acroamatice** (*logica, fizica, metafizica*)
2. **Exoterice** (*retorica, sofistica, politica*)

Aici a adunat Aristotel câteva sute de manuscrise, constituind prima dintre marile Biblioteci ce au existat și totodată model pentru faimoasele biblioteci de mai târziu din Alexandria și Pergam.

Se vorbește chiar de o **constituție** a acestei școli, conform căreia membrii ei ajung la conducere prin rotație pe câte o perioadă de 10 zile, ceea ce înseamnă că un singur om în tot acest răstimp juca rolul conducătorului, susținând tezele în fața oricărui nou veniți. Această practică va deveni una uzuală în universitățile medievale. Se mai vorbește că în Lyceum existau mese comune și chiar un banchet o dată pe lună pentru care Aristotel prescria regulile.

Prin interesul arătat eticii și politicii școala a exercitat în acest timp o influență asupra vieții obișnuite, comparabilă cu cea exercitată în epocă de Socrate sau Platon.

La moartea lui Alexandru, în 323 î.d.Hr., Aristotel lasă școala în sarcina lui Teofrast și se retrage la Chalkis.

Aristotel nu a fost un intelectual retras. Viața contemplativă pe care o recomanda nu trebuie petrecută într-un fotoliu sau într-un turn de fildeș. Chiar dacă n-a fost niciodată un politician, el era o figură publică și s-a aflat destul de des în focarul atenției publice. Totuși a murit departe de marile orașe în care pulsa viața Greciei. În primăvara anului 322 î.d.Hr., Aristotel s-a mutat la Chalkis, în insula Eubee, unde familia mamei sale avea o proprietate, iar în ultimele luni de viață se plângea că era izolat și rupt de lume. O tradiție credibilă îl descrie ca fiind puțin chel, cu ochii mici, cu sâsâit în vorbire și vizibil bine îmbrăcat. Despre Aristotel se spune chiar că semăna puțin cu un filfizon. Avea inele pe degete și își purta părul tăiat după modă. Avea o digestie proastă și se spune că picioarele îi erau subțiri ca fusele. Era un bun vorbitor, se exprima limpede în discursurile sale, era persuasiv în conversație și avea spirit caustic. Dușmanii săi, nu puțini la număr, îl prezintă ca ducând o viață efeminată și plină de indulgență față de propriile slăbiciuni. În orice caz se pare că nu era un ascetic în comportament. Deasemeni l-au descris ca fiind arogant și de nesuportat, oricând gata dispus să ridiculizeze faptul că Aristotel era o figură publică și că se bucura de un anumit renume în Grecia poate fi stabilit cu o anume certitudine. O latură interesantă a carierei sale publice este dezvăluită de o inscripție găsită la Delfi: *pentru că au întocmit o tabelă atât cu cei care au dobândit victorii în Jocurile Pitice, cât și cu cei care au organizat de la începuturi concursul, fie Aristotel și Calistene prealăudați și încununați; și maeștrii de ceremonii să transcrie tabla [...] și să o așeze în templu.* Inscripția a fost gravată în jurul anului 330 î.d.Hr. Că ulterior aceste onoruri i-au fost retrase și că inscripția fost găsită de către arheologi într-o fântână e o altă discuție. Faptul că Aristotel a fost invitat să întocmească listele victoriilor de care vorbește inscripția din Delfi dovedește că la începutul anilor 330 el avea reputația unui om de știință, deoarece munca respectivă presupunea cercetări istorice serioase. Numele și recordurile învingătorilor de la Jocurile Pitice – pe locul doi în ordinea importanței după Jocurile Olimpice – s-au păstrat în arhivele de la Delfi. Aristotel și Calistene (nepotul său) au analizat în detaliu o cantitate mare de documente vechi. Pornind de la acestea, ei trebuiau să stabilească o cronologie corectă și să realizeze apoi o listă autorizată. Lista nu-i interesa doar pe sportivi. În vremurile lui Aristotel, istoricii nu-și puteau fixa cercetările pe un sistem cronologic universal (așa cum istoricii moderni folosesc astăzi î.d.Hr. și d.Hr.). Acuratețea

⁸⁸ **Lykeios** – epitet adăugat lui Apollo care îl arată ca zeu al **luminii**.

cronologică depindea de utilizarea cataloagelor, fie ale celor care cuprindeau oficialitățile statului, fie ale celor cu numele învingătorilor în probele atletice.

Alături de *Lista de învingători de la Jocurile Pitice*, indexul scrierilor lui Aristotel cuprinde și alte titluri ce dovedesc existența unor proiecte asemănătoare, de mare erudiție istorică: *Lista de învingători de la Jocurile Olimpice*, *Didaskaliile* (un catalog sistematic al pieselor de teatru reprezentate la festivalurile ateniene), *Dikaiomatele* (o colecție de documente oficiale ale diferitelor orașe grecești cu scopul de a facilita rezolvarea disputelor de frontieră). Dintre cercetările istorice ale lui Aristotel cele mai celebre sunt *Constituțiile cetăților*, 158 de cărți cu totul. S-au păstrat doar câteva fragmente, dar la sfârșitul secolului al XIX-lea a fost descoperit un papirus care conține aproape tot textul *Constituției Atenei*.

Geniul lui Aristotel s-a desfășurat pe o întindere extrem de mare. Aria lui de cuprindere este uluitoare. Diogene Laertios e de părere că opera sa cuprinde 145 de cărți, dar se pare că ea este mult mai bogată. Numai o simplă enumerare a titlurilor scrierilor sale este elocventă: *Despre dreptate*, *Despre poezi*, *Despre sănătate*, *Despre suflet*, *Despre plăcere*, *Despre științe*, *Despre specii și genuri*, *Deducțiunile*, *Definițiunile*, *Conferințe despre teoria politică* (8 cărți), *Arta retoricii*, *Despre pitagoreici*, *Despre animale* (9 cărți), *Disecțiunile* (7 cărți), *Despre plante*, *Despre mișcare*, *Astronomia*, *Probleme homerice* (6 cărți), *Despre magneți*, *Proverbe*, *Despre râul Nil*. Sunt incluse de asemenea lucrări despre logică și despre limbaj, despre artă, despre etică, politică și legislație, despre istoria constituțională și istoria intelectuală, despre psihologie și fiziologie, despre istoria naturală – zoologie, biologie botanică, despre chimie, astronomie, mecanică, matematică, despre filosofia științei și natura mișcării, a spațiului și a timpului, despre metafizică și teoria cunoașterii. E suficient să alegem un domeniu de cercetare și vom constata că Aristotel l-a avut în vedere. E suficient să alegem o sferă a comportamentului uman și vom constata că Aristotel a discutat despre aceasta.

În general, cercetările lui Aristotel cuprindeau și un program amplu de lectură. Se spune că lucra atât de mult încât casa lui era numită Casa Cititorului. Avea, așa cum am mai spus, o bibliotecă uriașă despre el spunându-se că este primul om despre care știm că a achiziționat cărți, iar exemplul său i-a învățat pe regii Egiptului cum să alcătuiască o bibliotecă.

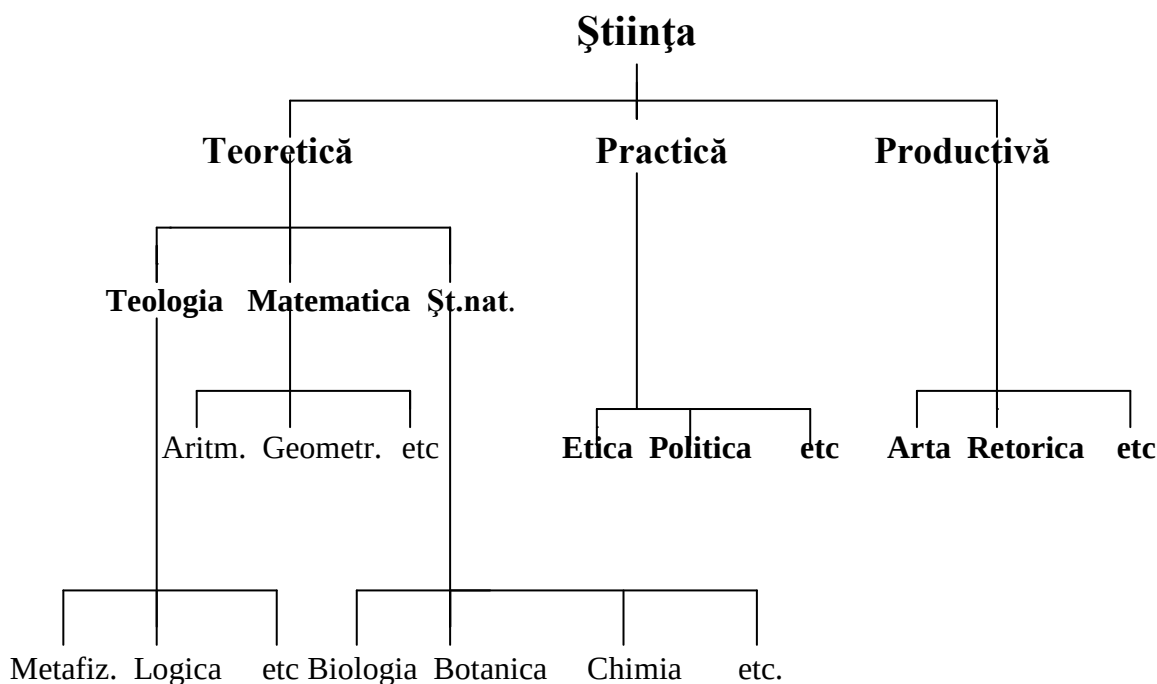
Aristotel considera că nu se poate separa cunoașterea de predarea învățaturii. Ultimii 13 ani dinaintea retragerii la Chalkis i-a petrecut în Atena, capitala culturală a lumii grecești, unde predă în mod regulat la *Lyceum*. Cercetările sale erau făcute în compania altora, astfel că el le comunica gândurile sale prietenilor și elevilor, fără a-și propune vreodată să le păstreze pentru sine ca pe un tezaur de comori. El credea că un om nu poate pretinde să cunoască un subiect dacă nu este capabil să-și transmită știința, astfel încât după părerea lui Aristotel, învățarea altora este manifestarea specifică a cunoașterii. Există tendința de a privi *Lyceum*-ul – „școala lui Aristotel – ca pe un fel de universitate. Ne imaginăm că existau ore și cursuri. *Lyceum*-ul nu era câtuși de puțin un colegiu particular. Era un sanctuar și un gimnaziu – un fel de centru public de petrecere a timpului liber. O tradiție spune că Aristotel ținea prelegeri pentru elevii săi preferați dimineața, iar seara pentru marele public. Nu existau examene, nici grade, nici programe analitice, probabil nu existau nici concursuri de admitere oficiale și nici taxe.

Încrederea în tradiție sau utilizarea descoperirilor anterioare este o procedură normală pentru orice persoană cu preocupări intelectuale. În cazul lui Aristotel avem de-a face cu două puncte de sprijin ale aceleiași probleme. Mai întâi, el insistă asupra valorii a ceea ce numește „opinii respectabile”. Sfatul lui Aristotel de a urma opiniile respectabile reprezintă mai mult decât o banală sugestie de a privi la ceea ce au făcut și alții, înainte de a începe cercetarea respectivă. În al doilea rând el avea o idee clară asupra importanței tradiției în progresul cunoașterii. *Cu știința* – spune Aristotel – *lucrurile stau ca și cu proverbul care spune: „Există vreun arcaș așa de neîndemânatic încât să nu poată nimeri o cogeamite poartă?”*

[...] De aceea drept e să ne arătăm recunoscători nu numai față de acei ale căror opinii le împărtășim, ci și față de acei ale căror observații au un caracter ceva mai superficial, căci și ei au adus o contribuție prin aceea că ne-au lăsat o propedeutică⁸⁹ a științei. Așa de pildă, dacă n-ar fi existat Timotheus, am fi azi lipsiți de o mare parte a tehnicii lirice muzicale și tot așa, dacă n-ar fi fost Frynis, n-am fi avut nici pe Timotheus. Tot așa stau lucrurile și cu gânditorii ce s-au străduit în domeniul adevărului: de la unii ne-am ales cu anumite teorii, iar alții au dat puțința ca să se ivească acești oameni.

Într-adevăr primul pas este întotdeauna cel mai greu, dat fiind că nu avem încă nimic care să ne îndrume pașii. Mai târziu, când sunt mai mulți cei care s-au preocupat de domeniul respectiv, este mai ușor. Dar și așa, ca indivizi izolați, nu putem contribui decât în mică măsură la edificiul cunoașterii, așa cum și furnicile doar împreună pot să-și clădească mușuroiul.

Aristotel împarte cunoașterea în trei clase principale: *orice gândire este practică, sau creatoare, sau teoretică*. Schema de mai jos ne arată structura și aranjamentul științelor conform sistematizării concepute de Aristotel:



Științele productive sunt cele implicate în producerea de bunuri – cosmetica și agricultura, arta și ingineria. Nici măcar Aristotel nu a avut prea multe de spus relativ la cunoașterea productivă. În acest domeniu, *Retorica* și *Poetica* sunt singurele sale încercări care s-au păstrat. (*poetica* în lb.gr. este *poiētikē*, fiind termenul tradus prin „productiv” în expresia „științe productive”).

Științele practice privesc acțiunea, modul în care oamenii trebuie să acționeze în diferite circumstanțe. *Etica* și *Politica* sunt principalele contribuții ale lui Aristotel la științele practice.

⁸⁹ Propedeutică = învățământ introductiv în studiul unei științe, cuprinzând elementele ei de bază (gr. *pro* – înainte, *paideutike* – învățământ)

Cunoașterea este **teoretică** atunci când scopul ei nu este nici producerea, nici acțiunea, ci numai *adevărul*. **Cunoașterea teoretică** include tot ceea ce numim astăzi știință, iar în concepția lui Aristotel, ea conține în mod categoric cea mai mare parte din întregul cunoașterii umane. Ea se împarte în trei specii. Așadar, sunt **3 științe teoretice**: *matematica, știința naturală și teologia*.

Știința naturală include *botanica, zoologia, psihologia, meteorologia, chimia, fizica*. ("Știința naturală" corespunde termenului gr. *physikē*, deseori tradus greșit prin *fizică*. De aceea este bine de știut că *Fizica* lui Aristotel este un tratat despre *știința naturală* ca atare). Stagiritul crede că obiectele științei naturale sunt delimitate prin două caracteristici:

1. ele sunt capabile de *schimbare* sau *mișcare*.
2. există „în mod separat” sau în ordinea lor firească.

Teologia este considerată a fi anterioară **științei naturale**. *Dintre științele teoretice (care sunt cele mai de văză) teologia este aceea care ocupă cel mai înalt rang* – spune Aristotel. Termenului teologie nu i se acorda atunci accepțiunea pe care o dăm noi astăzi. Filozofia primă *trebuie să fie studiul teoretic al principiilor prime și al cauzelor lucrurilor* (Metafizica, I (A), 2, 982B9-10). Numind acele substanțe „divine”, Aristotel continuă o lungă tradiție grecească. Divinitățile lui Aristotel sunt identificate cu părți ale cerului, astfel încât teologia ar putea fi nu odată o ramură a astronomiei.

Aristotel acorda o mare atenție **metafizicii** și **logicii**. Literal, metafizica înseamnă *ceea ce urmează după știința naturală*. Există o știință care consideră atât ființa *qua* fiind, cât și proprietățile ei esențiale. Expresia *ființa qua ființă* are un nimb ezoteric și unii cărturari au transformat-o într-o chestiune obscură și abstractă. Când Aristotel afirmă că există o știință care studiază *ființa qua ființă*, el vrea să spună că există o știință care studiază cele ce ființează și că le studiază **qua** ființă. Cu alte cuvinte este o știință care studiază lucrurile care există (nu un lucru abstract numit *ființă*) și le studiază **qua**⁹⁰ existând.

Orice vorbire are un înțeles [...], totuși nu orice vorbire este un enunț, ci numai aceea care este adevărată sau falsă – spune Aristotel. Ca logician, el era interesat doar de propozițiile adevărate sau false (comenzile, întrebările, îndemnurile și altele asemănătoare lor îl privesc pe cercetătorul *retoricii și lingvisticii*). În studiul logicii Aristotel este cel care a inventat utilizarea literelor schematice (dacă unii A sunt B este adevărat că și unii B sunt A).

În materie de **cunoaștere** să reținem părerea lui Aristotel că *avem cunoaștere absolută despre un lucru când credem că știm cauza de care depinde lucrul, anume ca fiind cauza lui și nu a altuia, și apoi când am înțeles că este imposibil ca el să fie altfel decât este*.

⁹⁰ Particula **qua** joacă un rol important în filosofia lui Aristotel. A studia ceva **qua** existent înseamnă a studia doar acele trăsături ale lucrului care sunt relevante pentru *existența sa* – și nu celelalte caracteristici multiple ale sale. Înseamnă a-l studia în calitatea sa *existențială*. Cel care studiază ficțiunile cercetează *cele ce ființează*, lucrurile care există. Cercetătorul *ființei qua ființă* investighează doar acele aspecte care aparțin lucrurilor existente în virtutea faptului că ele există.

PUNCTUL DE VEDERE ASUPRA LUMII

Dar cum merge lumea? Există zei care să o țină în mișcare? Aparent Aristotel este un politeist conformist. De altfel în testamentul său cel puțin, el a cerut ca la Stagira să se ridice statui închinat lui Zeus și Atenei. Cu toate acestea iată ce spune în *Metafizica*:

De la străbunii din cele mai vechi vremuri a ajuns până la urmași, într-o formă mitică, tradiția că ele, corpurile cerești, sunt divinități și că divinitatea îmbrățișează întreaga natură. Adaosurile făcute mai târziu în chip de poveste, la acest sâmbure al tradiției urmăreau să impresioneze gloata în interesul ordinii legale și al binelui obștesc. Așa a ajuns să li se atribuie chipuri omenesti sau să fie înfățișați ca asemănători cu fel de fel de animale, adăugându-li-se tot felul de amănunte în concordanță cu aceste premise. Dacă însă dăm la o parte toate aceste adaosuri și reținem doar sâmburele de la început, anume că substanțele primare sunt divinități, ne vom încredința că [în cazul lor] e vorba de o relație divină (Metafizica, XII (Λ), 8, 1074b1-10).

Zei și Atena, zeii antropomorfici din Pantheonul grec sunt niște simple mituri. Dar *străbunii din cele mai vechi timpuri* nu erau doar colecționarii unor pure superstiții. Ei au observat în mod just, sau cel puțin au văzut pe jumătate, că *substanțele primare* sunt divine (căci după părerea generală, *Dumnezeu este oarecum și principiul tuturor cauzelor*) și, în al doilea rând, că ele trebuie căutate în ceruri.

Corpurile cerești pe care Aristotel le numește adesea *corpurile divine*, sunt realizate dintr-un material deosebit, al cincilea element sau **quintesența**. Așadar, *există un alt corp, separat de cele de aici care înconjoară, a cărui natură este mai respectabilă prin aceea că este mutat din lumea inferioară. A gândi și a utiliza intelectul – spune Aristotel – este funcția cea mai divină*, astfel încât corpurile cerești, fiind divine, trebuie așadar să fie vii și inteligente. *Trebuie să credem că acțiunile stelelor sunt exact ca și cele ale animalelor și plantelor*. În Cartea a VIII-a a *Fizicii*, Aristotel susține existența unei surse neschimbătoare de schimbare – sau, așa cum este numită îndeobște, *mișcătorul nemișcat*. Dacă admitem că trebuie să existe schimbare în univers, atunci, susține Aristotel, trebuie să existe un fel de sursă originară care împarte schimbarea altor lucruri fără a se schimba pe sine. Mișcătorul nemișcat se află în afara universului: trebuie să existe ceva neschimbător și în repaus în afara celor schimbătoare fără a fi parte a lor sau nu? Și oare la fel stau lucrurile cu universul sau nu? S-ar putea să pară absurd ca principiul schimbării să fie înăuntrul universului. Mișcătorul exterior *imprimă o mișcare în același fel în care obiectul iubirii pune în mișcare pe cel care iubește acest obiect și împreună cu ceea ce e mișcat în acest fel [mișcătorul exterior] le mișcă și pe celelalte*. Sferele cerești concentrice și corpurile cerești pe care ele le poartă sunt toate quintesențiale și divine; dar ele sunt divinități mișcătoare. Deasupra lor, incorporeal și în afara universului, se află divinitatea primară, neschimbătorul generator al tuturor schimbărilor.

Unii cercetători s-au grăbit, găsind divinități peste tot în scrierile lui Aristotel, să-l considere un gânditor profund religios. Alții, dimpotrivă, au socotit că utilizarea cuvintelor *zeu* și *divin* e doar o simplă modalitate de exprimare, un mod de a arăta că substanțele primare sunt divine doar în sensul că celelalte lucruri depind de ele, astfel încât l-au catalogat pe Aristotel ca pe un gânditor secular. Credem că nici una din aceste două opinii nu este demnă de luat în seamă. Pe de-o parte există prea multe referințe la zei în scrierile sale pentru a ne putea permite să socotim tendința de a teologiza a lui Aristotel ca simplu joc de cuvinte; dar, pe de altă parte, trebuie să recunoaștem că zeii aristotelici sunt prea abstracți, îndepărtați și impersonali pentru a putea constitui ținta unei preamări din partea oamenilor. Poate că ar trebui mai degrabă să punem remarcile lui Aristotel cu privire la divinitatea universului pe

seama unui sentiment firesc de uimire în fața naturii și a lucrărilor ei. *Căci și oamenii de azi și cei din primele timpuri, când au început să filosofeze, au fost mânați de mirare* – spune el.

SISTEMUL CA MIMESIS

La o privire mai atentă asupra sistemului aristotelic al științelor vom observa că, de fapt, el reproduce sau mai degrabă reconstruiește *sistemul realului*. Plasându-ne în orizontul științelor creatoare, dar, totodată cu ochii și la celelalte vom căpăta o imagine a întregului, în care *retorica, etica, politica, matematica, fizica și metafizica* sunt tot atâtea trepte ale realului.

Fiecare știință în parte dă seama de un mod de a fi al omului și al lumii, fiecare este un mod de a fi al realului în noi. De aceea, în sistemul lor există o mișcare logică. Ele sunt fiecare în parte un sistem și toate marele sistem.

De la cele creatoare la cele teoretice, și, dintre acestea, la filosofia primă avem de a face cu o înaintare continuă în cuprinderea realului și în reconstrucția lui. Aristotel socotește toate științele ca momente ale reproducerii ideale a realului, și, totodată „fețe” ale aceluiași mare și cuprinzător concept, *Ființa qua ființă*. Căci Stagiritul deși pune metafizica în condiția supremă întrucât *Ființa qua ființă* este termenul ei central, admite în toate celelalte o viziune întregitoare asupra lumii și omului și astfel o deschidere către conceptul cel mai vrednic de slavă (*Metafizica*, XI, 7, 1084 b).

Altfel n-ar fi științe, căci n-ar avea sensul universalului. Dar oricare, din perspectiva proprie, este o contemplare a esențelor și, prin aceasta, și o participare la metafizică. Bunăoară, artele cercetate de poetică. În aparență, fiind mimetice, artele n-ar fi decât (referindu-ne la Platon) o copie a copiei și deci, lipsite de șansa universalului. Asemenea lui Platon, și Aristotel socotește artele ca fiind imitative. Dar *imitația (mimesis)* nu este asimilată cu o reproducere mecanică, iar aceasta nu numai la Aristotel, ci în antichitatea greacă.

Poetica (Peri poetikes), tratat aparținând operelor din perioada târzie, reprezintă un efort de revizuire a platonismului, fiind prima încercare de sistematică de teoretizare a literaturii, ajungând la noi doar prima din cele două cărți în care Aristotel tratează despre ramura „nobilă” a poeziei – epopeea și tragedia. Pentru Aristotel - ca și pentru Platon de altfel – arta nu este altceva decât imitația realității, Stagiritul atribuind artei vina de a se bizui pe partea irațională a sufletului și de a stârni în oameni pasiunile josnice legate de plăcere și durere: *Acea regiune neguroasă a sufletului, care nu vrea să știe de lege și n-are altă călăuză decât îndemnurile nedisciplinate ale poftelor, e gata să se tânguie sau să se veselească fără măsură* (*Republica* X, 603).

Sintetizând o bogată experiență artistică, Platon ajungea la ideea unității artelor întrucât imită. Dar, în *Statul* îndeosebi, marele filosof și artist, denunța artele tocmai pentru că imită: Arta de a imita este foarte departe de adevăr, căci ea nu pare să atingă decât o mică parte a fiecărui lucru și această parte nu este decât o fantomă (*Statul*, X, 598b). Imitând lucrurile naturale și artificiale, arta imită imitația și astfel va fi de două ori depărtată de existența autentică.⁹¹ Imitând imitația, arta va avea șansa adevărului, însă atâta adevăr cât poate să aibă o copie a copiei. Platon nu se îndoiește de *valoare de adevăr* a artei, cum în genere el nu contestă adevărul asumării prin sensibilitate a lumii lucrurilor. El doar îi degradează adevărul nedându-i șansa contemplării universalilor (Ideilor sau Formelor). Depreciind imitația artistică numai întrucât era o copie a copiei, dar admitându-i în cele din urmă valoarea intrinsecă prin aceasta, Platon nu poate fi catalogat ca adversar neînduplecat al artelor.

⁹¹ Unii cercetători au pus contestarea artei de către Platon pe seama faptului că poezii, în frunte cu Aristofan, jucaseră un rol important la condamnarea lui Socrate.

Dacă Platon deprecia arta pentru a nu fi în stare, prin însăși condiția ei, să ajungă la contemplarea formelor universale, Aristotel, preluând conceptul de *mimesis* și aplicându-l imitației artistice o va elibera pe acesta din urmă de rigurile care îi fuseseră impuse. Crezând că poezia este *mai filosofică și mai aleasă decât istoria: pentru că poezia înfățișează mai mult universalul, câtă vreme, istoria mai degrabă particularul*, Aristotel reabilita complet arta, care putea să intre în sistemul științei ca reconstrucție a lumii sub specie inițială (*Poetica*, 1451b).

POSIBILELE INTERPRETĂRI ALE UNEI FRESCE DE LA VATICAN

Există în *Stanza della Signatura* de la Vatican o celebră frescă, pictată în anul 1510 de Rafael Sanzio la comanda Papei Iulius al II-lea⁹². Se chiamă „Școala din Atena”.⁹³ În ultimul plan se poate vedea un mare arc arhitectural. Trecând pe sub el lași în spate cerul albastru cu pufoși nori albi și te trezești într-o sală majestuoasă plină de oameni aflați fiecare într-o dinamică aparte. Pilaștrii impozanți cu capiteli susțin o boltă brodată în piatră. Jos, în firide, putem ghici siluetele unor statui. Sala principală este magnifică, solemnă, scăldată într-o lumină ce pare a veni de sus, deși nu toate personajele se află în aceeași baie de lumină. Doar cele aflate în poziție centrală. Un grup numeros de personaje aflate în picioare, solemne, mărețe, grandilocvente, îmbrăcate în costume antice, se înșiră la capătul de sus al treptelor chiar sub arc. Înaintea lor, pe trepte, găsim alte figuri, în mișcări și atitudini variate, purtând veșminte de croială mai recentă. Unii scriu, alții desenează diagrame științifice al căror sens, deși ai vrea, nu-l poți pricepe. Cu toate astea privirea îți este atrasă de grupul principal aflat în poziție centrală. În deschiderea arcadei centrale, având în spate cerul, dominând întreaga adunare, vedem în picioare doi bărbați prinși într-o discuție. Să fie în contradictoriu? Nu avem cum să le auzim cuvintele, dar gesturile lor par îndeajuns de elocvente. Cel din dreapta este în vârstă, are părul și barba cărunte veșmânt de culoare cărămizie. Arată cu mâna dreaptă către cer, iar sub brațul stâng ține o carte pe al cărei cotor stă scris TIMAEUS. Celălalt bărbat, mai tânăr, este îmbrăcat în albastru. Arată cu mâna dreaptă în jos, iar sub brațul stâng ține o carte pe al cărei cotor stă scris ETHICA... Scena evocă rolul eminent jucat în gândirea europeană de eternul dialog filozofic dintre Platon (bărbatul în vârstă, în veșmânt cărămiziu) și Aristotel (bărbatul mai tânăr, în albastru). Fresca sugerează că acest dialog constă în mod esențial în polemica dintre *transcendentalismul* lui Platon și *imanentismul* lui Aristotel.

La fel ca și Rafael cu cinci veacuri în urmă și astăzi orice om cât de cât instruit este convins că Platon „arată cerul”, în vreme ce Aristotel „arată pământul”. Despre primul se crede că ridică realitatea autentică în lumea Formelor transcendente și-l somează pe om, dacă vrea să aibă un spirit filosofic, să se pregătească pentru moarte, deoarece abia ca suflet liber și desprins de corpul-mormânt, el urmează să cunoască adevărul, binele și frumosul în sine, eterne și divine, aflate în lumea Formelor. Până atunci, el trebuie să privească lumea de „aici” numai ca pe o imitație aproximativă, uneori chiar înșelătoare, a modelelor transcendente de „acolo”. Aristotel, dimpotrivă, este considerat a fi fost primul mare om de știință, cel dintâi naturalist, în adevăratul sens al cuvântului: se ocupă de studiul animalelor, al plantelor, al naturii, al tuturor fenomenelor de sub Cer. Îndeamnă deopotrivă însă, prin *Etica* sa, la studiul

⁹² **Papa Iulius al II-lea (1503-1513)** – un mare sprijinitor al științelor, artelor și artiștilor, contemporan cu Bramante, Rafael și Michelangelo. El a așezat în anul 1506 piatra de temelie a basilicii Sf. Petru.

⁹³ **Rafael di Giovanni Sanzio (1483-1520)**, celebru pictor și arhitect italian care a fost însărcinat cu pictarea „Stanze”-lor Vaticanului (încăperile apartamentului Papei Iulius al II-lea. În sala așa-zisă „della Signatura” (1509-1511), compoziții simbolice figurând Teologia, Filosofia, Poezia și Dreptul reprezintă, complete și explicate de alegoriile de pe boltă, edificiul noii științe, replămădirea umanistă a gândirii și a credinței, a creației și a vieții civile.

și la practica virtuților care pot împlini chiar „aici”, la noi, menirea omului, iar metafizica sa recheamă Formele în lumea noastră, printre lucrurile individuale și le unește cu materia.

Platon era adeptul unui idealism care își ținea privirea ațintită asupra generalului, a formelor originare eterne, singurele valoroase, un bărbat care pune alături de o minte limpede, un profund sentiment religios și o inimă caldă, care îl împingea mereu către crearea unei lumi mai bune, purtat de o fantezie artistică și o putere dătătoare de formă care îi permiteau să-și privească idealul în deplinătatea imaginii sale și să-l reprezinte în indiferență față de relațiile reale.

Aristotel era fiul unei familii de doctori, obișnuit de la început cu observația empirică, plin de interes față de multiplicitatea formelor vieții și față de formele singulare...un logician rece la care fantezia nu are voie să facă un pas fără a fi controlată de rațiune prin confruntarea cu realitatea.

Dar să întoarcem la fresca din apartamentele Papei Iulius al II-lea și la cel de-al treilea personaj important al ei. E un tip bizar, meditativ, așezat oarecum ostentativ cu spatele la somitățile prinse în disputa eternă. Stă așezat pe trepte, adâncit în gânduri cu cotul stâng sprijinit de un fel de cutie cubică iar cu dreapta pare să noteze ceva. Fața îi este pe jumătate în umbră, pe jumătate în lumină. Cine o fi acest personaj ale cărui straie par a fi din altă epocă și care-și îngăduie această impertinență sfidătoare întorcând spatele unor oameni atât de celebri și de învățați care promet că știu totul. Identitatea acestui personaj neîncrezător în mărimile filosofice, în cărțile lor și poate chiar și în adevărul lor a rămas întotdeauna un subiect de dispută. Unii au spus că e vorba de Heraclit⁹⁴, alții de Socrate, alții de Michelangelo iar alții nu s-au sfiit să identifice în el Duhul Scepticismului, dacă acceptăm că scepticismul poate avea un Duh! Ca teologi credem că suntem îndreptățiți să identificăm în acest personaj, dacă nu pe Duhul Adevărului (poate că ar fi prea îndrăzneț gândul!), atunci cu siguranță un personaj în așteptare, o lume în așteptare. Ar putea fi așteptarea lui Iisus Hristos în care Dumnezeu avea să împace contrariile din gesturile celor doi titani ai antichității, arătând omenirii sensul teandric al creației și al gândului.

VIII.

CONFLICTUL CU FILOSOFIA (6)

TRATATUL DE RETORICĂ AL LUI ARISTOTEL

Cercetătorii au situat data aproximativă a tratatului lui Aristotel după anul 388 î.d.Hr. Știm că Platon murise când Aristotel fondează Lyceum-ul. Opere precum *Poetica*, citată de mai multe ori în *Retorica*, au fost elaborate pe parcursul perioadei cuprinse între 347 î.d.Hr. – 335 î.d.Hr. *Retorica* presupune înaintea ei cărțile I, VII, și VIII ale *Topicii*, precum și

⁹⁴ **Heraclit** (540-480 î.d.Hr.) – filosof grec, supranumit „obscurul”, care credea că universul nu l-au făcut nici Dumnezeu, nici oamenii, ci a fost, este și va fi pe veci un foc viu, care se aprinde și se stinge regulat. Din focul viu originar, care e rațiunea pură (*logos*), se desprind prin transformări în materii de altă natură, lucrurile și se reîntorc la el, pe aceeași cale. Această curgere nesfârșită a lucrurilor e o luptă în contraste, o dezbinare: lupta e dreptul lumii, regele și tatăl lucrurilor. Când vine pacea și unirea, totul intră din nou în unitatea focului etern. Ritmul devenirii universale este curgerea continuă, singurul lucru veșnic, statornic, singura ordine și rațiune a lumii. Încolo nimic nu e statornic, „totul curge (gr. *panta rhei*) și nimic nu rămâne”. *Noi nu ne putem scâldea de două ori în același râu, căci mereu alte ape izvorăsc întrânsul.*

Analitica primă și *Analitica secundă*, de mai multe ori citate în primele două cărți ale *Retoricii*. Médéric Dufour – unul din cei mai iluștrii editori ai operei lui Aristotel – plasează compunerea *Retoricii* în timpul ultimei părți a celei de-a doua șederi la Atena, respectiv între 329 – 323 î.d.Hr. Tratatul *Retorica* pare să i fost redactat special pentru arhivele Lyceum-ului și pus la dispoziția discipolilor ca mărturie scrisă a lecțiilor profesate de Aristotel însuși.

Catalogul operelor lui Aristotel, întocmit așa cum am mai spus de către Diogene Laertios enumeră printre operele timpurii ale acestuia dialogul *Gryllos* și o *Culegere de tehnici* (Συναγωγή τεχνών). De asemenea, în același catalog găsim o *Artă retorică* în două cărți, o *Artă* într-o singură carte și un tratat *Despre stil* în două cărți. Analizând conținutul acestui catalog, Médéric Dufour concluzionează că *Retorica* actuală cuprinde acea *Artă retorică* în două cărți, la care se adaugă tratatul *Despre stil* – care constituie astăzi cartea a III-a a *Retoricii*.

Retorica nu este o operă de filozofie teoretică, ci un manual practic adresat oratorului public. Ea pare a fi un amestec ciudat între critica literară și logică, etică, politică și jurisprudență, realizat de cineva care cunoștea prea bine slăbiciunile inimii umane și știa prea bine cum trebuie păcălită. Timp de secole a fost autoritatea de necontestat în acest domeniu, astfel că cercetarea formelor de argumentare, a tipurilor de caracter și a felurilor de emoție aflate în acest tratat clarifică abordarea mai sistematică dată de Aristotel acestor teme în scrierile sale strict filosofice. În plus *Retorica* mai oferă încă sfaturi valoroase politicianilor și oratorilor publici. Desigur, astăzi *Retorica* marelui Stagirit nu mai pare a fi de actualitate. Astăzi oratorii se bazează mai degrabă pe talent și experiență decât pe instruire, iar auditoriul – deși mai ușor de influențat ca niciodată de retorică – este puțin rușinat de acest fapt, și nu vrea să știe cum este făcută scamatoria. În vremurile de astăzi, politicienii se grăbesc să fie instruiți în privința felului în care să vorbească la televizor, iar jurnaliștii se întrec în a dezvălui șiretlicurile învățate de politicieni.

Prima carte se ocupă în special cu argumentarea logică (specifică oratoriei juridice);

A doua carte dezbate (în partea I-a) elemente ale oratoriei deliberative (ascultătorul ca judecător, dovezile etice, pasiunile, caracterele vârstelor), iar în partea a II-a revine la locurile comune și la entimeme.

A treia carte a *Retoricii* - *Despre stil* - este consecința logică a primelor două, o împlinire a metodei aristotelice, deoarece se adresează în special genului epidictic sau demonstrativ, ce se fundamentează pe partea literaturizată a retoricii: exprimare, stil, declamație, figuri de stil, părți ale discursului.

Dacă primele două cărți expun teoria argumentării, inventarea dovezilor comune celor trei genuri oratorice în genere și ale fiecărui gen în parte, cea de-a treia carte studiază forma, adică diversele moduri de expunere ale acestor dovezi și locul pe care trebuie să-l ocupe ele în ordinea discursului.

CARTEA I

Grecii constituiau un tip uman cu un înalt spirit politic, dar și cu o tendință litigioasă (cu alte cuvinte erau cam procesomani!). Așadar, artele discursului constituiau un bun mijloc universal de influențare, ca de altfel și în democrațiile moderne. Faptul că atunci *teoria* limbajului se bucura din partea lor de mai multă atenție decât se bucură astăzi în comunitățile actuale (în care utilizarea ei este mai puțin importantă) nu face decât să confirme spiritul antic grec, mereu animat de curiozitate intelectuală.

Încă de la prima propoziție Aristotel este tranșant: *Retorica este considerată o parte sau o secțiune a dialecticii*. Acest punct de vedere este un punct esențial pentru înțelegerea

rolului jucat de retorică în sistemul gândirii aristotelice. Stagiritul adoptă o poziție care îi va permite să vadă o continuitate între retorică și gândirea rațională, marcată de relația de *corespondență*. Aristotel deplânge faptul că, deși s-au scris și înaintea lui unele *arte ale discursului*, acestea acordau atenție subiectelor neesențiale (cum ar fi producerea emoției în auditoriu), neglijând în schimb *elementul argumentativ* în oratorie. Stagiritul recunoaște importanța recurgerii la emoție, insistând asupra ideii că ea trebuie produsă de discursul însuși și nu prin născociri întâmplătoare. Retorica – asemenea dialecticii – tratează argumentele ce nu presupun cunoașterea vreunei științe speciale și care pot fi urmărite și folosite de către orice om inteligent. În principiu, oratoria, ca și dialectica, poate trata orice subiect, dar în practică, ea este destinată cu precădere subiectelor asupra cărora oamenii **deliberează** și deci este legată, pe lângă logică, de încă o știință. Retorica este o ramură a dialecticii și a studiului caracterului uman, care poate fi numită mai adecvat politică, luându-și forma din prima, iar conținutul din a doua⁹⁵(1356a).

Scopul teoretizării lui Aristotel este de a *reda retoricii demnitatea filosofică, alături de abilitatea ei practică*. Dar dincolo de orice definiții și concepții despre retorică, Aristotel formulează în acest **prim capitol al cărții I** un argument de bun-simț în favoarea studiului acestei discipline:

Dacă este rușinos pentru un om a nu se putea ajuta de corpul său, atunci este absurd să nu fie rușinos pentru el a nu se putea folosi de cuvântul său, care este mai degrabă propriu omului decât folosirea trupului(1355a35).

Este important de subliniat că în acest început de tratat Aristotel se apropie tot mai mult de teoria lui Platon din *Phaidros* (conform căreia retorica ar trebui să slujească adevărul), și se separă de amoralismul și de teza imposibilității cunoașterii ale lui Gorgias. Aristotel pare să spună că oamenii tind în mod natural spre recunoașterea adevărului, deoarece adevărul este în sine mai plauzibil și mai convingător decât opusul său. Acesta este cel dintâi argument privind utilitatea retoricii. Presuposiția pozitivă asupra adevărului, alăturată presuposiției moralității, pledează pentru universalitatea retoricii, garantată încă de la început de relația ei strânsă cu dialectica. Această idee este reluată imediat printr-un corolar, Aristotel, ca și Platon, susținând că retorica, folosită corect, nu lasă loc nedreptății. Pentru Stagirit, retorica nu poate greși decât dacă vizează nedreptatea. Eșecul unei pledoarii este blamabil, deoarece el este cauzat de imoralitatea celor care vorbesc, și nu vreunei deficiențe pe care această artă o ascunde în esența ei (1355a10-25).

În debutul **capitolului II al Cărții I** Aristotel spune că retorica este puterea de a vedea posibilele căi de persuasiune a oamenilor cu privire la orice subiect dat. (1355b26) **Persuasiunile** sunt de două feluri:

1. **EXTRATEHNICE** – există și nu trebuie decât folosite (martorii, tortura, evidența documentelor).

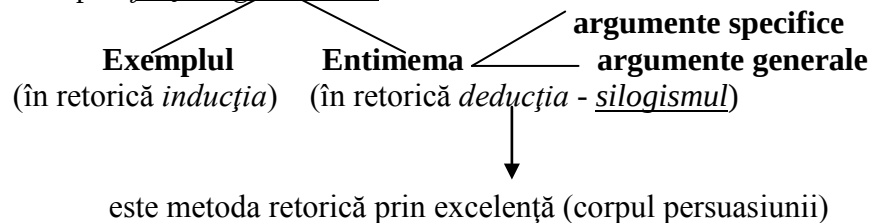
2. **TEHNICE** – trebuie inventate de orator. Sunt de 3 feluri:

⁹⁵ Concepția aristotelică despre retorică i se datorează în mare parte lui Platon care, în *Phaidros*, o definește ca fiind o știință filosofică bazată pe dialectică și psihologie și, de asemenea, ea se datorează exercițiilor de retorică din Academie, făcute în spiritul acestora.

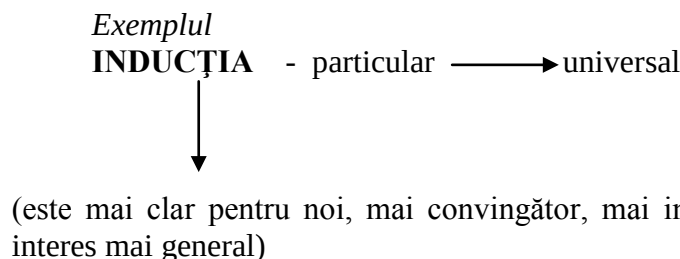
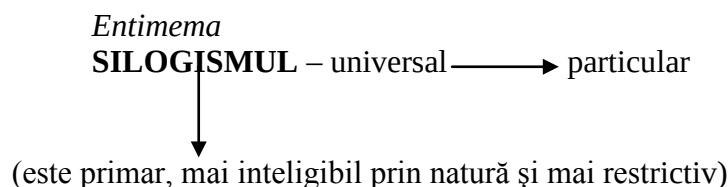
- a) persuasiunile raportate la caracterul oratorului (procedee ale discursului prin care el determină auditoriul să-și formeze o părere bună despre caracterul său)

Convingem prin intermediul caracterului vorbitorului, atunci când discursul este rostit astfel încât să îl facă pe vorbitor demn de încredere; căci noi ne încredem în oamenii aleși mai mult și mai prompt, pe de o parte în general, în privința tuturor chestiunilor, și pe de altă parte, în întregime, în problemele care nu prezintă certitudine, ci îndoială. Trebuie, însă, ca acest lucru să rezulte cu ajutorul discursului, și nu datorită unei decizii anterioare, cum că vorbitorul are un caracter anume; ca atare, nu este așa cum admit unii dintre autorii de tehnici, că cinstea vorbitorului nu contribuie deloc în cadrul artei retorice la realizarea convingerii, ci, dimpotrivă, caracterul constituie, ca să spunem așa, aproape cea mai eficace dovadă (1356a5-10).

- b) persuasiunile care constau în creșterea emoției în auditoriu
c) persuasiunile care conduc la probă, sau favorizează apariția acesteia, exclusiv prin forța argumentului



La Aristotel găsim frecvent opoziția dintre *silogism (deducție)* și *inducție* ca două moduri fundamental diferite de înaintare a gândirii:



SILOGISMUL (ENTIMEMA)

Se poate spune că doctrina silogismului i se datorează în întregime lui Aristotel. Termenul *σλλογισμός* apare încă de la Platon, dar nu în sensul aristotelic. Înaintea lui nu s-a mai făcut nici o încercare de a descrie procesul inferenței⁹⁶. Tentativa cea mai apropiată este

⁹⁶**Inferență** = operație logică de derivare a unui enunț din altul, prin care se admite o judecată (al cărei adevăr nu este verificat direct) în virtutea unei legături a ei cu alte judecăți considerate ca adevărate.

concepția platoniciană asupra procesului diviziunii logice pe care Aristotel l-a numit *silogism slab*, dar ea nu este nici măcar o schiță primă a procesului inferențial în genere. Aristotel este de părere că, indiferent de celelalte condiții suplimentare pe care trebuie să le îndeplinească, cunoașterea științifică trebuie să fie sigură cel puțin de validitatea fiecărui pas pe care îl face, lucru asigurat prin respectarea regulilor silogismului.

DEFINIȚIA SILOGISMULUI dată de Aristotel:

Silogismul este o vorbire în care dacă ceva a fost dat, altceva decât datul urmează ca necesitate din ceea ce a fost dat. Înțeleg prin această expresie din urmă că nu mai este nevoie de nici un alt termen din afară pentru a face consecința necesară.
(Ex: $A=B$ și $B=C$. Deci: $A=C$ sau $A-B = B-C$).

Entimemele (silogisme) sunt de două feluri. Există **argumente specifice** ce tratează subiectul unor științe (etica sau fizica) și **argumente generale** deduse din domeniile în care ele se află.

INDUCȚIA (EXEMPLUL)

Aristotel a depus eforturi pentru a demonstra că **inducția** – asemenea celorlalte moduri ale argumentului științific, dialectic sau retoric, *este la bază silogistică.*

CARACTERISTICA INDUCȚIEI este faptul că *leagă unul dintre extremi cu termenul median prin intermediul celui alt extrem.* Aristotel exemplifică astfel:

Om, calul și catârul (C) au viață lungă (A)
Om, calul și catârul (C) nu au fiere (B)

Deci (dacă **B** nu este mai extins decât **C**): *toate animalele fără fiere (B) trebuie să aibă viață lungă.*

În *Topica*, Aristotel ne oferă un alt tip de definiție: *Inducția este ridicarea de la individual la general; de exemplu, dacă cel mai bun cârmaci este cel mai priceput în profesiunea sa și dacă același lucru e valabil pentru vizitiu, atunci cel mai bun în genere este cel care se pricepe la profesiunea sa. Inducția este mai convingătoare, mai clară, mai ușor de cunoscut prin senzație și deci familiară mulțimii; în schimb, raționamentul este mai stringent și mai puternic în respingerea adversarilor.*

Aristotel este de părere că argumentele prin **exemplu (inducție)** sunt convingătoare dar **entimemele (silogisme)** smulg mai multe aplauze. Desigur, modul argumentului care trebuie folosit este dictat de circumstanțele în care lucrează oratorul. Subiectele pe care trebuie să le trateze sunt de tipul celor asupra cărora noi deliberăm, în măsura în care acestea sunt în afara scopului artelor sau științelor propriu-zise; iar oamenii cărora li se adresează nu pot urmări un șir prea lung de raționamente.

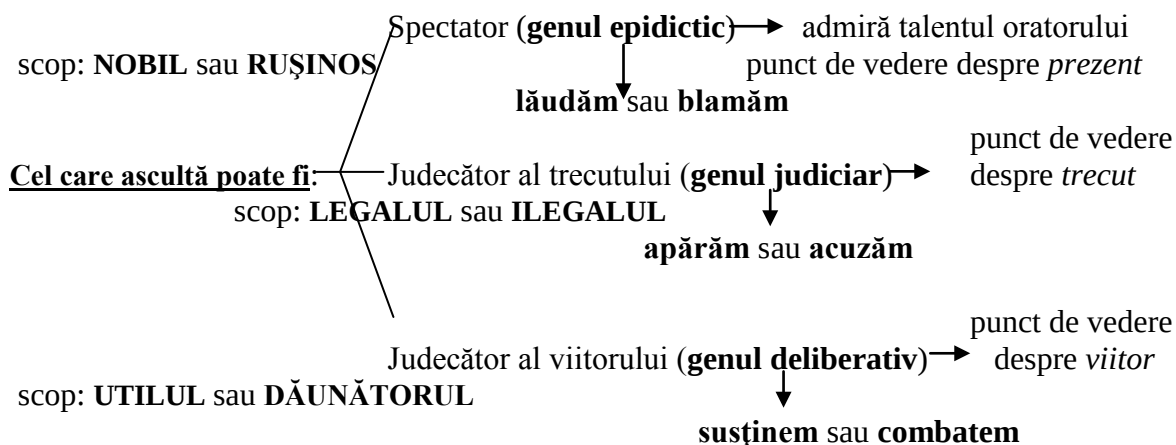
Aristotel distinge **trei genuri ale retoricii** după cele trei tipuri de ascultători, *căci discursul – spune el - este format din trei elemente, și anume: cel care vorbește, subiectul despre care el vorbește și cel căruia el îi vorbește, iar scopul se referă la acesta din urmă, vreau să spun auditorul. Or, trebuie ca auditorul este sau un spectator, sau un judecător, și că judecătorul se pronunță fie asupra faptelor petrecute, fie asupra faptelor viitoare. Pe de o parte, cel care se pronunță asupra faptelor viitoare este, de exemplu, membrul Adunării, pe*

de altă parte, cel care se pronunță asupra faptelor petrecute este, de exemplu, judecătorul, în sfârșit, cel care se pronunță asupra valorii unui fapt sau a unei persoane este spectatorul, încât reiese cu necesitate că sunt trei genuri de discursuri oratorice: deliberativ, judiciar, demonstrativ.

Deliberării îi este proprie când susținerea, când combaterea; căci întotdeauna cei care deliberează în vederea unui interes particular și cei care adresează o cuvântare în vederea unui interes comun fac unul sau altul din aceste două lucruri. De cauza judiciară ține, pe de o parte, acuzația, pe de altă parte apărarea; iar părțile în cauză îndeplinesc în mod necesar oricare din aceste două roluri. În sfârșit, genului demonstrativ îi este propriu, pe de o parte, elogiul, pe de altă parte, blamul. Perioadele de timp proprii fiecăruia dintre aceste genuri sunt: pentru cel care deliberează, viitorul, căci vorbitorul deliberează asupra unor fapte eventuale, fie că le susține, fie că le combate; pentru cel care pledează, trecutul, căci întotdeauna în legătură cu faptele petrecute pe de o parte acuză, iar pe de altă parte apără; în sfârșit, pentru genul demonstrativ – prezentul, căci în privința unor fapte actuale laudă sau blamează toți vorbitorii, adesea, însă, ei folosesc mai mult faptele trecute, evocându-le, și faptele viitoare, presupunându-le.

Există un scop diferit pentru fiecare dintre aceste genuri, și cum există trei genuri, există, de asemenea, trei scopuri: pentru cel care deliberează – utilul și dăunătorul; căci pe de o parte, susținând o cauză, o recomandă ca fiind mai bună, iar pe de altă parte, combătând-o, o respinge ca fiind mai rea, și în plus, pentru acest gen, el admite și alte argumente, precum ceea ce este drept sau nedrept, ceea ce este nobil sau rușinos; pentru cei care pledează – dreptatea sau nedreptatea, la care și ei adaugă alte criterii; în sfârșit pentru cei care laudă și blamează – nobilul și rușinosul, la care și aceștia adaugă, la rândul lor, alte criterii (1358b).

În schema de mai jos am încercat să simplificăm toată demonstrația privind **genurile retoricii** făcută de Aristotel:



Clasificarea a diferitelor specii de auditori este o consecință a încercării de determinare a genurilor în retorică. Așa cum am putut vedea, auditoriul nu este o masă amorfă, el este activ și participă la actul comunicării. El este scopul și obiectul unui discurs. Prin urmare, cel care tinde spre câștigarea încrederii își construiește discursul conform scopului său.

Să mai adăugăm că în finalul *capitolului 9*, Aristotel face unele recomandări în privința unor mijloace de sporire a forței discursului prin *amplificare* (pentru laudă) și prin

diminuaire (pentru blam). În general – spune el – dintre formele comune tuturor discursurilor oratorice, amplificarea este cea mai potrivită pentru discursurile demonstrative, căci ele consideră acțiunile ca fiind admise, încât nu mai rămâne decât a le atribui grandoare și frumusețe (1368a 25)

Aristotel este de părere că **exemplele** au cea mai mare eficiență în **discursul deliberativ** dat fiind că judecăm posibile fapte din viitor presupunându-le din evenimente trecute.

Entimemele sunt recomandate pentru **discursurile judiciare** dat fiind că acțiunea înfăptuită (trecută) – din pricina multor elemente neclare – permite mai ales motivarea și demonstrația.

Nu vom insista asupra conținutului următoarelor capitole ale **Cărții I-a** a tratatului de *Retică* dat fiind că ele se ocupă cu aspecte de fond, în chestiuni mai degrabă de interes politic, juridic și moral. Două sunt fragmentele la care ne vom opri totuși, ele reprezentând interes imediat pentru cursul nostru.

Mai întâi este vorba de **capitolul V**, capitol în care Aristotel spune că toate deliberările au ca scop fericirea (ευδαιμονία) – căci susținem ceea ce conduce la ea sau ceea ce o sporește și combatem ceea ce o corupe, o împiedică sau produce contrariul ei - de aici Stagiritul mergând mai departe la o *definiție a fericirii* iar apoi la enumerarea și analizarea *părților ei constitutive*.

Filosoful propune mai multe **definiții ale fericirii**: *traiul bun însoțit de virtute, suficiența mijloacelor de existență, dobândirea unei vieți agreabile, prosperitatea bunurilor și a sclavilor* (cu facultatea de a păstra pe unele și de le folosi pe celelalte).

Părțile constitutive ale fericirii sunt: *originea nobilă, un număr mare de prieteni, numărul mare de copii, bucuria de a avea copii, bătrânețea frumoasă, virtuțile corporale (sănătatea, frumusețea, vigoarea, reputația, onorurile, virtutea)*. Posesiunea simultană a bunurilor interioare și a celor exterioare (a celor referitoare la corp) produce *autarhie* – termen prin care se înțelege o autonomie a individului care se sprijină pe acțiunea proprie, pe sentimentul nobil al propriei valori (bunuri interioare) alături de posesia bunurilor materiale.⁹⁷ Aristotel adaugă acestei enumerări *norocul și abilitatea de a conduce*.

Ne putem întreba, desigur, la ce bun abordarea unei asemenea teme într-un tratat de retorică? Ei bine, conform scopului persuasiv al discursului, Aristotel aderă în acest capitol la o particularizare noncritică a cazurilor fericirii. Acest lucru se susține prin faptul că, în exercitarea convingerii, oratorul este nevoit să treacă la o analiză nediferențiată a tuturor opiniilor despre fericire. Dat fiind scopul combativ al retoricii, teoretizarea asupra fericirii constă într-o enumerare vastă a opiniilor despre fericire, de pe urma faptului că oratorul este nevoit să facă apel la convingeri particulare în privința bunurilor, și în special referitoare la superioritatea unui bun asupra altuia. Rolul oratorului, în finalul acestui periplu, este de a decide care convingeri pot fi subscrise unei anume situații particulare. Mai trebuie să amintim că Aristotel își expune concepția despre fericire și în *Etica nicomahică* (X, 7, 1177a) ca fiind *activitate a sufletului conformă cu virtutea* și unde fericirea ar consta în contemplație (θεωρία), pe baza celei mai înalte facultăți: rațiunea intuitivă (νοῦς). Aristotel susține că există o ruptură în această chestiune între etică și retorică, ruptură ce provine din scopul programatic al fiecăreia din aceste două teoretizări:

1. scopul eticii este dobândirea fericirii prin virtuți.
2. scopul retoricii este obținerea convingerii.

⁹⁷ Astăzi termenul **autarhie** se referă mai cu seamă la situația unui stat, a unei națiuni care își satisface nevoile economice prin propriile-i puteri, fără import sau ajutor străin.

FERICIRILE FILOSOFULUI și FERICIRILE MÂNTUITORULUI

Desigur, teologi fiind, nu ne putem reține să facem o paralelă între punctul de vedere aristotelic asupra fericirii și cele nouă fericiri ce-aveau să fie rostite, peste aproape 400 de ani, de către Mântuitorul Iisus Hristos în *Predica de pe munte* (Matei 5, 3-12). Pentru Fericitul Augustin care, în perioada 393-396 d.Hr., pe când era episcop în Africa, la Ippo, a scris un comentariu privitor la această predică, ea a fost *îndreptarul sau modelul desăvârșit al vieții creștine* – o lege nouă, în contrast cu cea veche. Comunitățile monastice au socotit-o *un sfat al desăvârșirii* adresat celor puțini, dar aleși. Reforma a văzut mai târziu în această predică *expresia necompromițătoare a neprihănirii divine care este la dispoziția tuturor*. Tolstoi⁹⁸ a făcut un rezumat al Predicii de pe munte care conține cinci porunci (înfrânarea mâniei, castitatea, interdicția cu privire la jurăminte, neîmpotrivirea, dragostea fără rezervă față de dușmani), care, dacă sunt respectate cu strictețe, vor stârpi tot răul și vor instaura o împărăție utopică. Mulți teologi o consideră *esența creștinismului*, o scurtă prezentare a celor care au intrat deja în Împărăție, o descriere a calităților lor morale. Să luăm pe rând cele nouă sentințe rostite de Mântuitorul care încep cu cuvântul *Fericiți* (μακάριοι):

1. *Fericiți cei săraci cu duhul că a lor este împărăția cerurilor*

Conform antropologiei pauline, mistica răsăriteană spune că duhul omului este partea superioară – inefabilă – a sufletului (fără a fi altceva decât acesta), prin care omul poate intra în contact direct cu Duhul Sfânt. Pentru ca această experiență să fie posibilă, e nevoie ca duhul omului să devină *sărac* de orice patimi sau impurități. Pe de altă parte, în limbajul evanghelic, termenul *sărac* poate însemna și smerit, umil, supus, ascultător, având întotdeauna o conotație pozitivă. *Cei săraci cu duhul* sunt cei care se consideră săraci în podoabe duhovnicești, în realitate ei sunt virtuoși.

Și la Aristotel, în privința fericirii, găsim cuvântul virtute, dar numai în combinație cu valori materiale: *traiul bun însoțit de virtute*, semn al ancorării valorilor sale în imediat.

2. *Fericiți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia*

Versetul biblic are aici în vedere mâhnirea celor care realizează propria lor neputință, dar și darul, atât de rar și atât de prețuit în mistica răsăriteană, al lacrimilor în rugăciune.

La Aristotel nu avem de-a face cu o asemenea temă ci cel mult cu această viață, *viața cea mai plăcută*.

3. *Fericiți cei blânzi, că aceia vor moșteni pământul*

Ce sens are aici invocarea argumentului blândeții? Acela că Împărăția lui Dumnezeu în lume nu se poate înfăptui cu forța, ci încetul cu încetul și în măsura în care lumea va conștientiza această necesitate. Să nu uităm că Iisus, ca Împărat al Sionului *vine blând și șezând pe mânz de asină* (Matei 21,5), că *omul cel tainic al inimii* se cuvine să poarte *podoaba cea nestricăcioasă a duhului blând și liniștit, care este de mare preț înaintea lui Dumnezeu* (I Petru,3,4). Blândețea are și înțeles de înțelepciune. Să ne aducem aminte de calitățile deosebite pe care le au porumbeii, delicatețea, blândețea, nevinovăția și curățenia lor pe care Mântuitorul Hristos le remarcă atunci când trimite pe apostoli în misiune: *Iată, Eu vă*

⁹⁸ **Lev Nikolaevici Tolstoi (1828-1910)** – scriitor rus, autor, printre altele, al celebrelor romane *Război și Pace*, *Anna Karenina*, *Învieirea* și al unor piese de teatru renumite precum *Puterea întunericului* și *Cadavrul viu*. A tradus Eevanghelia și a interpretat-o, înlăturând toată partea tradițională și istorică a creștinismului. Scrieri în legătură cu concepția lui religioasă: *Religiunea mea*, *Confesiunea mea*.

trimit pe voi ca pe niște oi în mijlocul lupilor; fiți dar înțelepți ca șerpii și blânzi ca porumbeii (Matei 10,16).

La Aristotel *înțelepciunea* este amintită între părțile constitutive ale fericirii. Este vorba de ceea ce Stagiritul numește *înțelepciunea practică* (φρόνησις) văzută ca *înțelegere-de-sine cu privire la chestiunile de viață* și care mediază între domeniul faptelor umane și cel al regulilor universale determinând unitatea dintre înțelegere și acțiune.

4. Fericți cei ce flămânzesc și însetează de dreptate, că aceia se vor sătura.

În „retorica” Mântuitorului Hristos fericirea este condiționată de o neostoită râvnă și sete după dreptatea din Împărăția lui Dumnezeu într-o comparație nerostită, dar presupusă, cu „dreptatea” acestei lumi.

Poate că tocmai de aceea, în chip firesc, la Aristotel este pomenit doar *spiritul de dreptate* ceea ce înseamnă o dreptate în stare de latență, mai mult o noțiune, care nu poate garanta însă dreptatea în sine. Cu alte cuvinte e bine să ști ce este drept, dar asta nu înseamnă că tot ceea ce vei obține sau vei face va fi neapărat și drept.

5. Fericți cei milostivi că aceia se vor milui

O altă condiție a dobândirii fericirii arătată de Mântuitorul Hristos este milostenia, dar într-un sens mult mai înalt decât cel strict legat de ajutorarea aproapelui. Hristos ne cere o identificare cu fratele nostru aflat în suferință și totodată ne îndeamnă prin aceasta la a fi iertător cu cel care greșeste.

Și la Aristotel găsim un termen asemănător. El menționează între părțile constitutive ale fericirii, onoarea. Stagiritul explică onoarea ca fiind *semnul unei reputații de binefacere, căci sunt onorați cei care au făcut binefaceri și, totuși, este onorat și cel care este capabil de a face un bine; binefacerea – spune Aristotel – este ori în vederea bogăției, ori în vederea vreunuia dintre alte bunuri, a căror posesiune nu este ușoară fie în general, fie într-un anumit loc, fie într-un anumit moment; într-adevăr mulți oameni dobândesc onoarea pentru motive care par neînsemnate, însă chiar locurile și circumstanțele sunt cauzele acestui lucru. Părțile onorurilor sunt sacrificiile, comemorațiile în versuri și în proză, privilegiile, donațiile de pământuri, dreptul de întâietate la celebrările civice, mormintele, statuile, întreținerea pe cheltuiala cetății, obiceiurile barbare, ca de exemplu prosternările și cedările de loc în timpul acestor prosternări, precum și darurile prețuite la fiecare popor (1361a28-35).*

Așadar, și în retorica aristotelică și în retorica hristică milostenia (binefacerea) este aducătoare de beneficii. Numai că în vreme ce la Stagirit suntem onorați cu slava deșartă oferită mai mult sau mai puțin sincer de către alți muritori (așadar un interes personal), Hristos Mântuitorul ne dăruiește însăși esența numelui său, făcând să pară concret ceea ce îndeobște ni se pare a fi inefabil.

6. Fericți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu

Ce fericire poate fi mai mare decât vederea lui Dumnezeu, pe care nici îngerii nu-l pot vedea?! Or, tocmai eliberarea milosteniei de orice interes personal, binele dezinteresat este o precondiție a acestei dobândiri a Împărăției Cerurilor. Pe de altă parte sensul este înrudit cu acela al versetului 3: *Ferțiți cei săraci cu duhul*. În acest caz sunt valabile comentariile anterioare la textul filosofului atenian.

7. Fericți făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema

Aici Hristos ne propune nu o pace a fiecăruia cu sine ci pe de o parte pacea cu Dumnezeu (raportul suflet-trup) și pacea cu semenii, rolul nostru în lumea aceasta, ceea ce ne va aduce renumele de *fii ai lui Dumnezeu*.

În schimb la Aristotel găsim sintagma *bunul renume* ceea ce înseamnă *faptul de a fi considerat de toți drept un om de valoare, sau faptul de a posedea vreun astfel de bun pe care îl râvnesc toți oamenii, sau majoritatea oamenilor, sau oamenii virtuoși, sau, în sfârșit, oamenii înțelepți* (1361a25).

**8. Fericiți cei prigoniți pentru dreptate că a lor este împărăția cerurilor
și**

9. Fericiți veți fi când din pricina Mea vă vor ocări și vă vor prigoni și, mințind, vor zice tot cuvântul rău⁹⁹ împotriva voastră. Bucurați-vă și vă veseliți, că plata voastră multă este în ceruri, că așa i-au prigunit pe profeții dinaintea voastră.

Mântuitorul îi ferește pe toți cei prigoniți pentru dreptate, pe cei ocăriți și persecutați pentru El și numele Lui. Apostolii și creștinii se bucurau în prigoane și suferințe, slăvind pe Dumnezeu, fiindcă simțeau în ei puterea întăritoare a harului. *Mă bucur* – spune Apostolul Pavel – *în slăbiciuni, în defăimări, în nevoi, în prigoniri, în strămtorări pentru Hristos, căci, când sunt slab, atunci sunt tare* (II Cor., 12,10). Tot el le spune creștinilor: *Toți cei care vor să trăiască cucernic în Hristos Iisus, vor fi prigoniți* (II Tim., 3,11).

Această asumare a suferinței nu avem cum să o regăsim la Aristotel dat fiind că „oferta” sa începe și se sfârșește, aici pe pământ, având valabilitate doar pentru lumea aceasta. Or, dimpotrivă, Hristos îi spune lui Pilat că *Împărăția Mea nu este din lumea aceasta* (Ioan 18,36). Pentru creștini există o Împărăție și în lumea aceasta. Dar ea nu este altceva decât Biserica prin întemeierea căreia *Dumnezeu ne-a scos de sub puterea întunericului și ne-a strămutat în Împărăția Fiului iubirii Sale* (Col.,1,13). Prin intermediul acestei Împărății – Biserica – putem cuceri Împărăția cerească, care se ia cu strădanie și prin curăție sufletească. Dar ce este această Împărăție arvunită de fericirii celor nouă versete din debutul *Predicii de pe munte*? În Evanghelia după Matei Mântuitorul Hristos spune: *Căutați mai întâi Împărăția lui Dumnezeu, și dreptatea Lui și toate celelalte se vor adăuga vouă* (Matei 6,33). Sfântul Maxim Mărturisitorul este de părere că între esența și conținutul celor două expresii există o interdependență, condiționându-se una pe alta. *Împărăția, care este originea* – spune el – *a poruncit să se „caute cu stăruință” prin dreptate, care este ținta finală a Împărăției. Căci Împărăția lui Dumnezeu este înainte de orice dreptate, mai bine zis, ea e însăși dreptatea spre care tinde, ca spre ținta finală, toată mișcarea celui ce se străduiește... Dreptatea este aceeași cu Împărăția...fiindcă dreptatea este Împărăția lucrată, iar Împărăția, dreptatea sprijinită prin fapte.*

Putem conluziona că direcția fericirii la Aristotel este sinonimă cu direcția în care el arată în fresca lui Rafael Sanzio sau că el – așa cum spune Mihail Psellos¹⁰⁰ – *tratează prea omenește multe din învățăturile teologice*.¹⁰¹

Desigur, cele analizate de Aristotel în Cartea I a Tratatului său de Retorică reprezintă un interes major mai cu seamă pentru cei ce studiază dreptul. Din această pricină nici nu

⁹⁹ În Biblia lui Șerban, *tot răul grai*.

¹⁰⁰ **Mihail Psellos (1018 –1078)** - om de stat și scriitor bizantin, consilier al Împăratului Isac I Comnenul și al succesorilor acestuia - ce va contribui decisiv la răspândirea filosofiei platoniciene în Imperiul Bizantin. Acuzat ca apărător al platonismului a trebuit să se justifice în fața Bisericii printr-o declarație de ortodoxie. Este autor al lucrărilor: *Cronografia, Corespondența, Pamfletele*.

¹⁰¹ Conf. Georgina Buckler – *Anna Comnena - A Study* – Oxford, University Press, 1929, pag. 203, nota 4.

insistăm prea mult asupra conținutului. Vom aminti totuși că **ultimul capitol (XV)** conține o explicație vie și amuzantă a diferitelor șiretlicuri ale meseriei de avocat, cum ar fi trecerea de la legile scrise la cele nescrise, luând ca suport personajul Antigonei din tragedia omonimă a lui Sofocle. Aristotel amintește că aceasta se apără, spunând că și-a îngropat fratele împotriva legii lui Creon, dar nu împotriva legii nescrise: *dar această lege nu este de azi, de ieri, ci dintotdeauna [...] aceste legi nu trebuia să le încalc de teama nici unui bărbat [...]*. Acest debut de ultim capitol ilustrează poate cel mai bine, trăsătura retoricii, remarcată de Aristotel, aceea de a *demonstra contrariile* (vezi 1355a29-36). În plus – adaugă Aristotel – *este limpede și faptul că dacă legea este ambiguă, încât putem să o întoarcem în avantajul nostru, adică să vedem cu care dintre cele două direcții se va potrivi, fie cu dreptatea, fie cu utilitatea, și apoi să ne folosim de direcția aleasă* (1375b10-15) În general textul indică un amoralism sugerat poate cel mai limpede și în pasajul despre tortură:

Mărturiile smulse prin tortură sunt niște mărturii anume, iar ele par să fie credibile, pentru că li se adaugă o anumită constrângere. Nu este dificil, așadar, nici în legătură cu acest subiect să indicăm argumentele posibile, din care putem, în caz că sunt favorabile cauzei pledantului, să amplificăm aceste mărturii, și anume că acestea sunt singurele dintre mărturii veridice. Dacă ele sunt contrare pledantului și de partea adversarului, cineva le-ar putea distruge spunând împotriva oricărui gen de mărturisiri smulse prin tortură lucruri adevărate; căci, fiind siliți, oamenii spun lucruri false nu mai puțin decât lucruri adevărate, când îndârjindu-se să nu spună adevăruri, când mințind cu ușurință, pentru a fi lăsați să scape mai repede (1376b30- 1377a4).

IX.

CONFLICTUL CU FILOSOFIA (7)

TRATATUL DE RETORICĂ AL LUI ARISTOTEL (continuare)

CARTEA a II-a

În **primul capitol al Cărții a II-a**, Aristotel trece la analiza celorlalte tipuri de persuasiune – acela prin care oratorul oferă o impresie favorabilă despre propriul său caracter și acela prin care stârnește diferite emoții (pasiuni) în rândul auditoriului: vorbitorul – spune Aristotel – *trebuie nu numai să se îngrijească de discurs să fie demonstrativ și convingător, ci și să se arate pe el însuși de un anumit fel și, de asemenea, să îl pună pe auditor într-o dispoziție anume* (1377b 20-23). Lumina în care se prezintă oratorul este importantă în special în **genul deliberativ**. Dispoziția auditoriului trebuie strunită mai cu seamă în **genul judiciar**. În toate cele trei genuri (**epidictic, judiciar, deliberativ**) auditoriul este și judecător:

- în **deliberări** apreciază valoarea sfaturilor care îi sunt date și verosimilitatea previziunilor care sunt făcute;
- la **tribunal** se pronunță asupra realității delictului și a gradului de culpabilitate;

- în **genul epidictic** este martor al talentului pe care îl folosește oratorul dezvoltând elogiul sau panegiricul¹⁰².

În genul deliberativ, autoritatea personală a vorbitorului, care este de o importanță hotărâtoare ține de trei cauze: *înțelepciune practică, virtute și bunăvoință. De cele mai multe ori - spune Aristotel - vorbitorii fie că nu au o opinie corectă din lipsa unei înțelepciuni practice, fie că au o opinie corectă, dar din răutate nu spun lucrurile pe care le gândesc, ori sunt și înțelepți și destoinici, dar nu sunt binevoitori, drept care este posibil ca ei, cunoscând cele mai bune soluții, să nu le recomande* (1378a 10-15). Așadar, cele trei cauze pot acționa separat sau împreună: Cel ce dă sfaturi se poate înșela pentru că este lipsit de prudență, poate gândi corect, dar să nu vrea din rea intenție să îi facă pe auditori să profite de înțelepciunea sa; poate fi înțelept și drept, dar lipsit de bunăvoință.

Pasiunile (emoțiile) sunt definite ca fiind cauze însoțite de plăcere și durere ale căror schimbări conduc pe oameni la judecăți diferite:

Pasiunile sunt toate acele afectări din a căror cauză oamenii se diferențiază în privința judecăților lor, și care sunt urmate de durere și plăcere, ca de pildă, mânia, mila, frica, și atâtea alte afectări de acest fel, precum și contrariile lor (1378a20).

Există desigur un efect al pasiunilor (emoțiilor) asupra judecății auditoriului. Afinitatea și aversiunea acționează în domeniul **elocinței judiciare** în special, rezultatul lor fiind fie achitarea, fie micșorarea pedepsei. Pasiunile (emoțiile) proprii **discursului deliberativ** sunt dorința și speranța. Pasiunile (emoțiile) sunt elemente intenționale, ele nu se confundă cu dorințele de la care pornesc, ci pot fi generate datorită speranței sau așteptării încordate.

Pasiunile (emoțiile) nu sunt virtuți sau vicii, pentru că noi nu suntem socotiți buni sau răi, nu primim elogi sau blam în funcție de sentimentul nostru schimbător, ci în funcție de dispozițiile noastre stabile. Ele nu sunt precum virtuțile și viciile, rezultate ale unor alegeri reflectate. Nu sunt nici capacități, pentru că nu sunt naturale, ci dobândite. Conform scopului retoricii, studiul pasiunilor conține trei etape:

1. *indicarea dispozițiilor stabile sau a dispozițiilor temporare în care suntem înclinați să încercăm pasiunea (emoția) respectivă sau altfel spus examinarea naturii emoțiilor și a dispozițiilor pe care le generează în auditor;*

2. *enumerarea persoanelor față de care resimțim de obicei pasiunea (emoția) sau altfel spus cercetarea obiectelor pasiunii;*

3. *denumirea motivelor în legătură cu care pasiunea poate fi „indusă” sau altfel spus studiul condițiilor care conduc la apariția acestora.*

Toate aceste trei feluri de noțiuni trebuie prezentate la un loc; fără acestea, oratorul nu ar putea induce aceste sentimente în sufletul auditorilor săi.

Trăsăturile care servesc definirii pasiunilor (emoțiilor) sunt împrumutate din opinia curentă. În debutul celui de-**al doilea capitol** scopul pe care și-l propune Aristotel nu este de a descrie fiecare pasiune (emoție) în parte (aceasta formează obiectul *Eticii*) ci de a cerceta care sunt argumentele ce pot fi relative la o anumită emoție. Domeniul retoricii fiind verosimilul, caracterele enumerate aici nu vor trebui să fie decât probabile și persuasive. Din această pricină fiecare definiție este introdusă cu: *Să admitem ca postulat...*

¹⁰² Panegiric = discurs la vechii greci și la romani în care se elogiau faptele de vitejie ale înaintașilor sau se aduceau laude unui oraș, unei persoane celebre. Se deosebește de elogiul și de orația funebă prin aceea că nu conține nimic rău, ci numai admirația. *Panegiricul lui Traian* făcut de Pliniu cel Tânăr; *Panegiricul lui Ștefan cel Mare* atribuit lui Vartolomeu Măzăreanu – călugăr învățat (sec.XVIII), fost egumen al M-tirii Putna și Solca.

Prima dintre pasiunile (emoțiile) studiate este **mânia**, definită ca dorință instinctivă de a se răzbuna în fața unor martori pentru un dispreț, căruia cineva i-a servit ca obiect în fața martorilor. Acel cineva care a suferit disprețul va resimți plăcere în răzbunare – *oamenii zăbovesc în faptul de a se răzbuna cu mintea, așadar, gândul devenit apoi reprezentare, provoacă plăcere, întocmai ca a viselor*. Pentru a-și susține această afirmație Aristotel se folosește de un vers al lui Homer din *Iliada* despre **mânia** care *e mai dulce încă decât mierea ce se prelinge picătură cu picătură, se umflă în piepturile bărbaților*. Să mai amintim că și în tratatul *Despre suflet* Aristotel definește **mânia** ca o tendință de a întoarce suferința încercată. În opinia Stagiritului **disprețul** are trei specii: *nepăsarea, insolența, ultrajul*. Aristotel le analizează pe fiecare în parte după care enumeră dispozițiile în care resimțim mânie și adaugă la aceasta momentele, vârstele, locurile în care suntem cei mai înclinați spre mânie, enumeră persoanele împotriva cărora mânia este stârnită, indicând în același timp obiectele cu privire la care este ea incitată. Desigur, ne putem întreba la ne este util un asemenea studiu. Aristotel arată limpede că vorbitorul ar trebui, *prin intermediul discursului, să își pregătească astfel de auditori care, având predispoziție spre mânie, să se mânie, să arate că adversarii sunt vinovați pentru lucruri de pe urma cărora oamenii sunt mânioși, apoi să încerce să demonstreze că de acest fel sunt cei pe care se mânie, oamenii* (1380a). Așadar întreg conținutul acestui **capitol II** are rolul de a ne învăța în ce fel putem pune auditoriul în dispoziții favorabile mâniei, cum putem să-l înfățișăm pe adversar de cuvinte, fapte care să stârnească mânia auditoriului și totodată cum să ne apărăm și să prevenim manevrele adversarului.

Interesant este în **capitolul III** felul în care Aristotel descrie blândețea ca fiind contrariul urii și cum se poate ea obține. *În ce dispoziție sunt oamenii blânzi – se întreabă el – față de cine sunt înclinați spre blândețe, apoi din ce motive se calmează*. Oamenii sunt blânzi față de cei care nu îi disprețuiesc sau față de persoanele care n-o fac voluntar, față de cei care își recunosc greșelile și le regretă, *căci mai mult îi pedepsim pe cei care contestă și tăgăduiesc ofensele lor, dar încetăm să fim mâniați pe cei ce recunosc faptul că sunt pedepsiți pe drept*. Motivul este că *e o nerușinare faptul de a nega niște lucruri evidente, iar nerușinarea, la rândul ei, înseamnă dispreț și desconsiderare; în orice caz, față de cei pe care îi sfidăm în mare măsură, nu avem rușine* (1380a 15-20). De asemenea oamenii sunt blânzi și față de cei care sunt umili și nu îi contrazic, față de cei care sunt serioși, față de cei care se tem, față de cei care îi respectă și față de cei care se rușinează în semn de respect. Pornind de la a defini blândețea printr-o analiză a contrariilor, Aristotel enumeră dispozițiile (contrare stării de mânie) când oamenii sunt predispuși la blândețe: când râd, la joc, în timpul unei sărbători, atunci când sunt prosperi, în momentele de satisfacție. *În plus – spune el – oamenii sunt blânzi după ce au lăsat să treacă ceva timp, și când deja nu mai sunt pradă mâniei; căci timpul curmă, într-adevăr, mânia* (1380b 1-5). Aristotel trece în revistă în încheierea capitolului argumentele prin care poate oratorul să-și „îmblânzească” auditoriul, *când să îi pună pe aceștia în dispoziții corespunzătoare, când să-i prezinte pe cei pe care ei sunt mânioși, fie ca reductabili, fie ca demni de venerație, fie drept binefăcători, fie, în sfârșit, ca pe unii care acționează involuntar, sau care au mari remușcări de pe urma actelor pe care le-au comis* (1380b 30).

Capitolul IV încearcă să definească prietenia și *faptul de a iubi*. Să precizăm mai întâi că, pentru noțiunea de *iubire* (cu verbul *a iubi*) greaca veche folosește trei termeni diferiți și cu înțelesuri foarte precise:

1. *épōs* având sensul de *iubire senzuală*;

2. În opoziție cu aceasta, *γάπη* cu sensul de *iubire spirituală, maternă, filială, fraternă, divină, duhovnicească* (iubirea duhovnicească este tema capitolului 13 din Epistola I-a a Sf. Apostol Pavel către Corinteni, capitol devenit celebru în literatura universală, un adevărat imn închinat virtuții creștine supreme);

3. Cel de al treilea termen fiind *φιλία* cu sensul de *iubire amicală, prietenie, iubire frățească*, general-umană. Acest din urmă termen îl întâlnim la Aristotel.

Fie, deci, a iubi – spune el – faptul de a dori pentru cineva lucrurile pe care unul le consideră le consideră bune pentru acesta, iar nu pentru sine, precum și faptul de a fi, după puterea sa, capabil de a face aceste binefaceri. Este prieten cel care iubește și este iubit la rândul său. Consideră că sunt prieteni cei care cred că sunt în această dispoziție morală unul față de celălalt (1381a). Cărțile a VIII-a și IX-a din *Etica nicomahică* Aristotel le dedică prieteniei (descriere, origini, condiții, feluri ale ei) considerându-o drept condiție necesară a fericirii, a cărei definiție constituie încununarea întregului tratat. Stagiritul socotește că principala trăsătură a prieteniei este mai degrabă de a iubi decât de a fi iubit, binefăcătorul iubește mai mult pe cel îndatorat decât acesta își iubește binefăcătorul. În cazul *Retoricii* avem de-a face cu o tratare pe scurt a temei, Aristotel propunându-și în acest caz doar să enumere argumentele care se pot extrage din acest loc comun al prieteniei, și din contrariul său, ura. El pare să încline de astă dată către accepțiunea pasivă, cea de iubit, îndrăgit, drag ș.a.m.d. *Oamenii îi iubesc pe cei care au făcut binefaceri fie pentru ei, fie pentru cei de care au ei grijă; sau dacă aceste binefaceri sunt însemnate, sau dacă sunt făcute binevoitor, sau dacă sunt oferite în astfel de împrejurări și în interesul lor sau, în sfârșit, îi iubesc pe cei care, ar crede ei, vor să le facă bine. Și pe prietenii prietenilor lor, anume pe cei care, ar crede ei, vor să le facă bine. Și pe prietenii prietenilor lor, anume pe cei care îi iubesc pe cei care îi iubesc pe ei. Și pe cei care sunt iubiți de cei care sunt iubiți de ei* (1381a 10-15). Aristotel face o trecere în revistă a resorturilor iubirii punând accentul la un moment dat pe o adevărată „instituție a flatării” și a slăbiciunii omenești în fața multiplelor sale aspecte. *Oamenii îi iubesc și pe cei care le laudă calitățile, iar dintre ele, pe cele pe care se tem mai ales că nu le au [...] Și pe cei care sunt într-o dispoziție oarecum serioasă față de noi, ca, de pildă, cei care ne admiră, cei care ne consideră destoinici, cei care se bucură alături de noi, și care încearcă aceste sentimente mai cu seamă referitor la lucrurile pentru care ei, oamenii, doresc cel mai mult să fie admirați, ori să pară că sunt valoroși sau plăcuți. Și pe cei care sunt asemănători nouă și care au aceleași ocupații, numai să nu ne incomodeze, iar felul lor de trai să nu provină de la aceeași ocupație* (1381a 30 – 1381b 15). În accepțiunea lui Aristotel formele prieteniei sunt camaraderia, familiaritatea, înrudirea și toate lucrurile de acest fel. În ceea ce privește ura și faptul de a urî, Aristotel ne sfătuiește să le căutăm resorturile în contrariul prieteniei. Factorii care produc ura sunt mânia, vexarea, calomnia. Aristotel face o distincție clară între mânie și ură, socotind că în vreme ce mânia este vindecabilă în timp, ura este incurabilă, mânia fiind o dorință de mâniaire, pe când ura este o dorință de rău. *Cât privește multele nenorociri petrecute, omul mâniat poate încerca milă, celălalt, însă, niciodată; unul dorește ca cel prin care este mâniat să simtă, la rândul său, durere, celălalt – ca el să nu mai fie* (1382a 14-16). În final Aristotel surprinde prin lipsa de scrupule în enunțarea scopului pentru care toate acestea au fost analizate: *Este evident, așadar, din aceste definiții că este posibil să demonstrăm că oamenii sunt dușmani sau prieteni, dacă nu sunt astfel, să îi înfățișăm ca atare, dacă afirmă că sunt astfel, să îi respingem, iar dacă dispută din cauza mâniei sau urii, să îi conducem spre oricare soluție se poate prefera.*

Capitolele următoare sunt dedicate pe rând celorlalte pasiuni (emoții): *teama și încrederea (capitolul V)* și, pe cale de consecință vor fi enumerați *cei care sunt de temut*. Ca de fiecare dată și în acest caz Aristotel dovedește o cunoaștere și o putere de analiză asupra

firii umane cu totul excepționale. Întreg capitolul ar merita reprodus aici dar ne vom limita a cita doar un singur fragment ce vine în sprijinul celor afirmate mai sus: *De asemenea, [sunt de temut] cei care au suportat sau cred că suportă o nedreptate; căci ei pândesc mereu ocazia de a se răzbuna. Și cei care au comis o nedreptate sunt de temut, dacă au această putere, pentru că se tem să nu îndure, la rândul lor, o nedreptate; căci un astfel de lucru era considerat de temut. [...]* Și dintre cei care au fost prejudiciați de noi, sau care sunt dușmanii noștri, sunt de temut nu cei irascibili sau sinceri, ci cei calmi, cei care simulează slăbiciune, cei vicleni; căci ei sunt incerți dacă se află aproape, încât nu sunt niciodată clari dacă se află departe (1382b 8-21). Conform aceleași metode, care este o aplicare a teoriei justei măsurii între două excese contrare, Aristotel definește și descrie încrederea ca fiind întru totul contrariul temerii. Printre celelalte pasiuni (emoții) analizate de către Stagirit se mai numără pudoarea sau motivele pentru care se rușinează sau nu rușinează oamenii (**cap.VI**) ca și lipsa rușinii definită cu argumente contrare și bunăvoința (**cap.VII**).

Capitolul VIII și IX este dedicat în întregime cuplului de pasiuni contrarii, *mila și indignarea*. Este interesant de subliniat că Aristotel zăbovește asupra faptului că mila poate fi sporită atunci când i se adaugă la efect cuvinte, gesturi, tonul vocii, veșminte, pe scurt, o întreagă reprezentare scenică; așadar, mila este, mai ales pentru retorică, o pasiune teatrală, care poate avea un rol important în persuasiune. *Cei care însoțesc sensul vorbelor lor cu gesturi, tonuri ale vocii și veșminte și, în general, cu acțiunea dramatică, trebuie să fie mai vrednici de milă; căci ei fac [răul] să pară mai aproape, punându-l în fața ochilor noștri, fie ca pe un fapt viitor, fie ca pe un fapt trecut. Și lucrurile petrecute recent, sau care sunt pe cale să se întâmple curând sunt mai demne de milă; de aceea, oamenii resimt milă și față de semne, precum veșmintele celor care au suferit un rău, și alte asemenea lucruri, apoi față de acțiunile, discursurile și altele câte sunt ale celor aflați în prezent în suferință, ca, de pildă, ale celor ce sunt pe moarte. Și este vrednic de milă mai ales faptul că oamenii, aflându-se în astfel de circumstanțe, sunt buni; căci toate acestea provoacă mai degrabă mila, prin aceea că par mai aproape, apoi, fiindcă cel ce suferă un rău este nedemn de răul respectiv, precum și fiindcă nenorocirea lui apare înaintea ochilor noștri* (1386a 31- fine). Aristotel definește indignarea arătând prin ce trăsături se diferențiază de milă și invidie. *Trebuie să îi compătimim – spune el – pe cei care sunt nefericiți nemeritat și să avem milă de ei, dar să ne indignăm de cei fericiți nemeritat; căci este nedrept ceea ce se ivește contrar meritului* (1386b 10-12). Să amintim că în *Topica*, Aristotel definea dreapta indignare ca pe o suferință în fața norocului nemeritat, așadar o manifestare a unui simț al dreptății, datorită succesului fără merit; la fel, indignarea constă într-o plăcere ce rezultă din pedepsirea acestei nedreptăți. Indignarea este un afect nobil, deoarece nu implică iubirea de sine, generată de frica ce rezultă din consecințele ce s-ar datora prosperității altora. Deși se bazează pe o anumită diferențiere dintre bine și rău, indignarea este un afect, nu o virtute. Apariția ei are un caracter spontan, de aprobare sau dezaprobare morală. Revenind la **capitolul IX** din *Retorica*, să spunem că Aristotel nu scapă din vedere nici persoanele care stârnesc indignarea, motivele, cauzele și gradul indignării, dispozițiile în care resimțim indignarea. În general – spune Aristotel – *cei care se consideră demni de lucrurile de care nu îi cred demni pe alții sunt predispuși la indignare împotriva acestora și din aceste motive. De aceea, nici cei servili, nici cei neînsemnați, nici cei neambitioși nu sunt înclinați spre indignare; căci nu există nimic de care ei înșiși să își închipuie că sunt vrednici* (1387b 11-15).

Capitolul X se ocupă de invidie văzută de către Aristotel ca o pasiune determinată de un sentiment de suferință pricinuit de bunăstarea sau de aparența de bunăstare a celui alt asemenea nouă. Invidia implică o rivalitate meschină, de cel mai josnic grad, pasiune criticată adesea de numeroase texte antice. Bunăoară, stoicii vor defini invidia ca o suferință datorată *bunurilor celorlalți*. Aceeași nuanță o vom găsi și la Cicero. *Stoicii spun că invidia este tulburarea căpătată din cauza succesului altuia, care succes nu face deloc rău invidiosului –*

spune Cicero. *Într-adevăr, dacă cineva ar fi mâhnit de succesul celui de pe urma căruia el însuși este vătămat, se spune că nu invidiază pe drept, ca și cum Agamemnon l-ar invidia pe Hector; căci cel căruia nu-i fac deloc rău avantajele altuia, totuși întrucât suferă că se bucură de ele, acesta, firește, invidiază.*

Alături de invidie apare și emulația de care Aristotel se ocupă în **capitolul XI** încheind analiza pasiunilor (emoțiilor). La prima vedere, *emulația* poate fi confundată cu invidia, în realitate însă, acestea două diferențiindu-se în mod evident datorită caracterelor lor. Amândouă își au originea în dorința de superioritate, care se manifestă prin rivalitatea cu cei asemenea. Amândouă sunt pasiuni – suferința provine din dorința nesatisfăcută pe care ambele o implică. Diferența între aceste două pasiuni este că invidia este răuvoitoare (cel invidios vrea să îl deposedeze pe adversar de avantajul sau superioritatea sa, provocându-i rău), în timp ce suferința emulației apare din dorința de a te ridica la un nivel mai înalt de virtute sau onoare. În vreme ce obiectul invidiei nu este decât dezonoarea celui alt, emulația duce spre depășire de sine și spre practicarea virtuții. În vreme ce invidiosul țintește să își deposedeze dușmanul de avantajul sau superioritatea sa, emulația, dimpotrivă, țintește spre achiziția lucrurilor bune și constituie o cale către virtute. Dorința de superioritate față de altul sau față de propria noastră persoană este folositoare atunci când conduce spre autoeducație sau spre depășirea de sine.

Capitolele XII – XVII se vor ocupa de studiul asupra caracterelor umane. Nu este vorba aici despre caracterele pe care oratorul și le atribuie, despre lumina în care se prezintă pentru a dobândi bunăvoința auditoriului, pentru a câștiga autoritate în fața lor. Acest lucru Aristotel l-a făcut în **prima carte a Retoricii**. Caracterele asupra cărora Aristotel se oprește în aceste capitole aparțin de astăzi auditoriului. Motivul este că oratorul trebuie să-și elaboreze discursul potrivit acestor elemente. Una din împărțirile pe care le face Stagiritul este aceea a vârstelor. Conform acesteia *tinerețea* este înclinată spre a dori cu ardoare și capabilă de a realiza lucrurile pe care și le doresc (dacă și le doresc). *Ei sunt, de asemenea, irascibili, violenți și capabili de a se lăsa conduși de mânie. Se pot învinge ei înșiși de pornirea lor violentă, căci din cauza ambiției nu suportă să fie disprețuiți și, în schimb, se indignează dacă socotesc ei că sunt nedreptățiți. De asemenea, sunt iubitori de onoruri, mai degrabă, însă, amatori de victorie; căci tinerețea dorește superioritate, iar victoria este o superioritate anume. Apoi, ei sunt iubitori de amândouă acestea, mai curând decât amatori de bani; de fapt, sunt foarte puțin iubitori de bani din cauza faptului că nu au încercat încă nevoia lor [...]. De asemenea, ei nu sunt un caracter rău, ci sunt de un bun caracter datorită faptului că nu au observat multe răutăți; sunt și creduli, pentru aceea că nu au fost încă mult înșelați. Sunt și plini de speranță; căci, precum cei amețiți de vin, tinerii sunt un temperament cald, ca urmare a naturii lor; totodată, de altfel, și datorită faptului că nu au ratat multe lucruri. De asemenea, ei trăiesc de cele mai multe ori în speranță; căci speranța este proprie viitorului, pe când amintirea este specifică trecutului, iar pentru tineri viitorul înseamnă mult, trecutul înseamnă puțin* (1389a – 21). Întreg capitolul merită pe deplin aprofundat dat fiind că o astfel de analiză a tinereții avea să devină curând un loc comun al autorilor antici, fiind frecvent imitată.

Portretul *bătrâneții* este trasat în **capitolul XIII** prin aceeași tehnică a contrastului cu cel al tinereții. Un singur exemplu. *Cei care sunt în vârstă, anume cei trecuți de maturitate, își au de cele mai multe ori caracterele ivite aproape din cele contrarii celor ale tinerilor; căci, din cauza faptului că au trăit mulți ani, apoi fiindcă de mai multe ori au fost înșelați și au comis greșeli la rândul lor, și fiindcă mai multe dintre întreprinderile oamenilor sunt defectuoase, nici nu afirmă nimic cu tărie, ci le îndeplinesc pe toate mai puțin excesiv decât trebuie. Ei își dau cu părerea, dar nu știu nimic, iar întrucât stau la îndoială, adaugă mereu acel „probabil” sau „poate”, și vorbesc pe de-a întregul astfel, însă deloc cu fermitate* (1389b 11-20). Ca și Horațiu în *Ars poetica*, Aristotel se mărginește la a descrie aproape în

exclusivitate avatarurile bătrâneții, partea ei nefavorabilă, ignorând aspectele sale pozitive. În final, Aristotel nu uită bineînțeles considerațiile practice ale acestei analize, reamintind că oratorul trebuie să își potrivească atât persoana, cât și discursul său la auditoriu, în funcție de cum este el compus, din tineri sau bătrâni: *Așadar, așa sunt caracterele tinerilor și ale acelor mai în vârstă, încât, fiindcă toți acceptă discursurile rostite potrivit cu propriul lor caracter și al oamenilor asemănători lor, nu este neclar, în ce fel folosindu-se de discursuri, vor părea că sunt de acest caracter și vorbitorii înșiși și discursurile* (1389b 24-28).

Între cele două extreme de vârstă, tinerețea și bătrânețea, maturitatea este termenul mediu care face obiectul de studiu al **capitolului XIV**. Referitor la toate câte le prisosesc, ori le lipsesc tinereții, respectiv bătrâneții, celor în floarea vârstei le sunt specifice dreapta măsură și cuviința (1390b 8-10). Este interesant de menționat că în acest capitol Aristotel oferă niște cifre clare cu privire la vârsta maturității: 35 de ani pentru trup și 49 de ani pentru suflet.

Condițiile sorții, care pot modifica caracterele sunt *noblețea din naștere, bogăția, puterea și norocul*. Acestea constituie temele **capitolelor XV, XVI și XVII**. În ceea ce privește noblețea, Aristotel este de părere că originea nobilă nu este și o garanție a nobleței. Astfel poți fi de origine nobilă fără a poseda un caracter nobil, iar acest element constituie un semn de degenerescență. Noblețea originii te face mai ambițios; ea are o tentă de dispreț, diferă de caracterul nobil, prin care calitățile morale corespund originii. „*De origine nobilă*” înseamnă potrivit cu virtutea neamului, pe când „*de un caracter nobil*” înseamnă conform cu neîndepărtarea de propria ta natură; ceea ce, de cele mai multe ori, nu li se întâmplă celor de origine nobilă, ci majoritatea sunt nevalorosi; căci există un soi de fertilitate în cadrul generațiilor de oameni, la fel ca și în recoltele de pe câmpuri, și uneori, dacă seminția este bună, se nasc în ea pentru o perioadă anumită oameni superiori, iar apoi neamurile regresează din nou. Or, pe de o parte, familiile bine înzestrate degenerază în caractere mai nesăbuite, ca de pildă descendenții lui Alcibiade¹⁰³ și cei ai lui Dionysius Bătrânul, pe de altă parte, familiile stabile degenerază în nerozie și lăncezeală, ca de pildă descendenții lui Cimon, ai lui Pericle și ai lui Socrate (1390b 21-30). **Capitolul XVI** analizează caracterele care sunt o consecință a bogăției. Printre defectele celor bogați semnalate de Aristotel se numără *insolența și aroganța* căci *toate par să fie cumpărabile cu ajutorul cu prețul ei* [al bogăției] (1391a). Nu în ultimul rând, Stagiritul ține să atragă atenția asupra raporturilor inegale dintre înțelepți și bogați făcând apel la un anume Simonide din Chios – trăitor în Syracuza – și la una din anecdotele prin care acesta îi criticase pe protectorii săi bogați. Întrebat fiind de către soția lui Hieron dacă este mai avantajos de a deveni bogat sau înțelept, Simonide a răspuns: „bogat, căci înțelepții pot fi văzuți petrecându-și viața pe la ușile bogaților”. O atenție aparte o acordă Stagiritul celor recent îmbogățiți care au *o lipsă de educație față de bogăție. Din această cauză ei comit nedreptăți nu răufăcătoare, ci unele – ultragiatoare, altele – nestăpânite, ca de pildă, înspre maltratare sau adulter* (1391a 15). Aristotel face o distincție între îmbogățiții prin moștenire și cei ce și-au acumulat averea într-o perioadă scurtă (parveniții). Ultimii au un caracter josnic, deoarece sunt într-o continuă căutare de averi. **Capitolul XVII** vorbește despre putere, cu alte cuvinte despre cei puternici care *dacă nedreptățesc, ei nu sunt înfăptuitori de mici nedreptăți, ci comițători de mari fărădelegi*. Aristotel spune și câteva cuvinte despre noroc și avantajele lui dar și despre predispoziția celor norocoși de a fi pioși, acordând o anume încredere divinității datorită lucrurilor bune provenite de la soartă.

Odată cu cel de-al **XVIII-lea capitol**, Aristotel revine la chestiunile de logică tratate în Cartea I, cu deosebirea că în timp ce în cartea I sunt analizate dovezile deductive, adică entimemele, în cartea a II-a sunt definite locurile comune (τόποι) revenindu-se la o abordare

¹⁰³ Fiii lui Alcibiade erau celebri pentru degenerescența lor, la fel eșecurile lui Dionysos cel Tânăr sunt cunoscute. Plutarh ne vorbește de decepția lui Pericle în legătură cu virtutea fiilor săi.

oarecum tehnică a temei. Prin locuri comune grecii nu înțelegeau argumente gata pregătite, ci categorii care subsumează mijloacele de argumentare. Aristotel conchide că auditorul joacă același rol ca judecătorul în toate cele trei genuri (*epidictic, judiciar și deliberativ*) oprindu-se la enumerarea locurilor comune celor trei genuri: posibilul și imposibilul, realul și irealul, marele și micul. *Căci toți oratorii – spune Aristotel - au obligația să se folosească în plus, în discursurile lor, de locul comun privind posibilul și imposibilul și să încerce a arăta, unii – că un lucru se va petrece, iar alții – că lucrul respectiv s-a petrecut. Mai este apoi un loc comun tuturor discursurilor referitor la mărime; căci toți se folosesc de faptul de a atenua, respectiv a amplifica, și când deliberează, și laudă sau blamează, și când acuză sau apără. [...] Dintre locurile comune, faptul de a amplifica este, după cum s-a spus, cel mai potrivit pentru discursurile demonstrative [genul epidictic], faptul petrecut - pentru discursurile judiciare (căci în legătură cu aceste fapte trecute este judecata), iar faptul posibil și faptul viitor – pentru discursurile deliberative (1391b26 – 1392a59).*

Nu vom insista prea mult asupra celor puse în discuție în finalul Cărții II. Sunt chestiuni tehnice, legate mai cu seamă de logică. Cu toate acestea nu putem trece complet peste ele, mai cu seamă în **capitolul XIX** putem vedea ceea ce Aristotel înțelege prin loc. Cuvântul nu are sensul pe care i-l vor atribui retorii latini, acela al unui fragment gata construit și învățat în școală, utilizabil cu ajutorul câtorva retușuri de adaptare, în orice fel de discurs. Conform accepțiunii generale, un loc (*τόπος*) este acel element de discurs în care se pot găsi aranjamente, mijloace sau metode de argumentare.

Capitolul XX ne obligă la rememorare a definițiilor date de Aristotel silogismului (entimemei) și inducției (exemplului).

Silogismul este o vorbire în care dacă ceva a fost dat, altceva decât datul urmează ca necesitate din ceea ce a fost dat. Înțeleg prin această expresie din urmă că nu mai este nevoie de nici un alt termen din afară pentru a face consecința necesară.

(Ex: $A=B$ și $B=C$. Deci: $A=C$ sau $A-B = B-C$).

Entimemele (silogismele) sunt de două feluri. Există **argumente specifice** ce tratează subiectul unor științe (etica sau fizica) și **argumente generale** deduse din domeniile în care ele se află.

Aristotel a depus eforturi pentru a demonstra că **inducția (exemplul)** – asemenea celorlalte moduri ale argumentului științific, dialectic sau retoric, *este la bază silogistică*.

Caracteristica **inducției (exemplului)** – spune el - este faptul că *leagă unul dintre extremi cu termenul median prin intermediul celui alt extrem*. Aristotel exemplifică astfel:

Omul, valul și catârul (C) au viață lungă (A)

Omul, valul și catârul (C) nu au fiere (B)

Deci (dacă **B** nu este mai extins decât **C**): *toate animalele fără fiere (B) trebuie să aibă viață lungă*.

În *Topica*, Aristotel dă următoarea definiție: *Inducția este ridicarea de la individual la general; de exemplu, dacă cel mai bun cârmaci este cel mai priceput în profesiunea sa și dacă același lucru e valabil pentru vizitiu, atunci cel mai bun în genere este cel care se pricepe la profesiunea sa. Inducția este mai convingătoare, mai clară, mai ușor de cunoscut prin senzație și deci familiară mulțimii; în schimb, raționamentul este mai stringent și mai puternic în respingerea adversarilor.*

Să revenim însă la **capitolul XX** din cartea a II-a a Retoricii unde Aristotel vorbind despre exemplu spune: *Să vorbim despre exemplu; căci exemplul este asemănător inducției, iar inducția, la rândul ei, este un punct de plecare. Există două tipuri de exemple; pe de o*

parte, unul constă în faptul de a enunța acțiuni petrecute anterior, pe de altă parte, celălalt, în faptul de a realiza el însuși aceste fapte. Acestuia din urmă îi sunt proprii atât parabola cât și fabulele (1393a 25-30) La drept vorbind, parabola este o comparație – acesta fiind sensul propriu al verbului *παραβάλλειν*. Celălalt exemplu inventat pentru nevoile cauzei este fabula, Aristotel aducând aici în discuție fabulele libiene sau esopice. Fabulele lui Esop sunt niște povestiri scurte, destinate să ilustreze și să fixeze în memorie o mică lecție de înțelepciune practică. *Fabulele sunt potrivite pentru discursurile publice – e de părere autorul Retoricii – și au acest lucru bun, cum că, pe de o parte, a găsi acțiuni asemănătoare petrecute aievea este greu, în vreme ce, pe de altă parte, a imagina fabule este mai ușor, căci este nevoie a le inventa la fel ca pe parabole, dacă cineva este capabil de a vedea analogia, ceea ce este mai ușor cu ajutorul filosofiei. Prin urmare, argumentele provenite din fabule sunt mai ușor de procurat, în schimb, cele derivate din fapte sunt mai utile în vederea faptului de a delibera; căci faptele eventuale sunt de cele mai multe ori asemănătoare celor petrecute* (1394a 1-6). Aristotel recomandă celor care nu au la îndemână **entimeme (silogisme)** să se folosească de **exemple ca demonstrații** (căci convingerea există prin intermediul acestora), iar celor care au la dispoziție **entimeme** să uzeze de **exemple ca mărturii**, anume *ca adaos* la entimeme.

Vorbirea prin maxime constituie obiect de studiu pentru **capitolul XXI**. Enunțarea maximelor servește la argumentație, *maxima fiind o afirmație a generalului*. Aristotel menționează caracterul etic pe care maxima îl conferă discursului: *ele [maximele] fac etice discursurile* (1395b13-14). Sub o formă generală, maxima determină preferința, alegerea deliberată a oratorului. Ea imită, acele dovezi subiective și morale, a căror importanță Aristotel a subliniat-o în Cartea I-a a Retoricii, și care – să ne reamintim – constă pentru orator în a se arăta auditorilor într-o lumină favorabilă: *Au un caracter etic discursurile în care intenția este clară. Iar maximele, toate, fac acest lucru datorită faptului că cel care pronunță o maximă la modul general se explică asupra intențiilor lui, încât dacă maximele sunt oneste, ele îl fac pe vorbitor să pară de un caracter onest* (1395b 14-18). Dincolo de acestea este interesant că autorul consideră că vorbirea în maxime se cuvine să fie apanajul oamenilor cu o anume experiență de viață: *A vorbi prin maxime este adecvat vârstei acelor mai bătrâni și referitor la chestiunile în care există un vorbitor experimentat, întrucât faptul de a vorbi prin maxime, respectivul nefiind atât de înaintat în vârstă, este neadecvat, așa cum și faptul de a povesti lucruri fabuloase, în legătură cu care cineva este lipsit de experiență, este un lucru nesăbuit și lipsit de educație* (1395a 1-5).

În **capitolul XXII**, Aristotel atrage atenția asupra două chestiuni la care a mai făcut referire și în Cartea I-a, cap.II:

1. Să nu elaborezi un raționament prea lung, dat fiind că procedeul ar fi în acest caz lipsit de claritate;
2. Să nu treci prin toate treptele deductive un raționament simplu, căci acest lucru ar însemna *pălăvrăgeală*, din pricină că se spun lucruri care sunt evidente.

Sub acest aspect Aristotel remarcă un fapt: oamenii neinstruiți sunt oratori mai buni decât cei instruiți atunci când este vorba de a rosti în fața unei mulțimi și de a expune motivele. Aceasta se întâmplă pentru că cei instruiți enunță lucruri generale, pe când cei neinstruiți vorbesc despre cele pe care le știu și astfel spun lucruri mai apropiate. De aici rezultă un alt principiu de care oratorul trebuie țină seama, indiferent de natura chestiunii pusă în discuție: necesitatea de a avea la dispoziție, dacă nu toate, măcar pe unele dintre circumstanțele existente, *căci neavându-le deloc în posesie – spune autorul – nu ai putea conchide nimic*.

În **capitolul 23**, Aristotel enumeră 28 de locuri comune ale entimemelor. Conform opiniei unor exegeți (Médéric Dufour), odată cu aceasta, Aristotel părăsește domeniul retoricii, pentru a intra în cel al logicii pure. Cu toate acestea nu ni se pare complet lipsită de interes o rapidă trecere în revistă a primelor zece.

1. Un prim loc al *entimemelor demonstrative* provine din contrarii; căci trebuie cercetat dacă un lucru contrar își are contrariul său, distrugându-l dacă el nu există, construindu-l dacă el există, stabilind, spre exemplu, că faptul de a fi cumpătat este bun; căci faptul de a fi necumpătat este dăunător.

2. Un alt loc derivă din flexiunile gramaticale; căci flexiunile cuvântului trebuie să existe sau să nu existe, la fel, de pildă, cum că un lucru drept nu este în întregime bun; căci atunci, și ceea ce se întâmplă pe drept ar fi bun, acum, însă, faptul de a muri pe drept nu poate fi de dorit.

3. Un alt loc provine din cele aflate în relație unele cu altele. Aristotel exemplifică: dacă unuia îi este posibil faptul de a fi ordonat, celuilalt îi este propriu faptul de a fi executat; dacă celui care a îndurat o suferință îi este posibil un comportament cinstit sau drept, îi este posibil și celui care a pricinuit-o (în acest caz trebuie examinat separat dacă cel care a suferit era demn de a fi suferit, iar cel care a acționat, demn de a fi acționat).

4. Un alt loc este derivat din mai multul sau puținul (dacă nici zeii nu le știu pe toate, oamenii, încă și mai puțin – cu alte cuvinte – dacă un lucru nu este la dispoziția celui care ar putea avea în posesie mai mult, este limpede că lucrul respectiv nu este nici la dispoziția celui care l-ar poseda mai puțin).

5. Un alt loc provine din faptul de a cerceta timpul. În acest caz Aristotel se folosește de un fragment dintr-un discurs al lui Lysias. Harmodios atacă un decret care acorda în 371 î.Hr. o statuie lui Iphicrates în onoarea victoriei împotriva Spartei (392 î.Hr.). Riposta strategului a rămas celebră: *Dacă, înainte de a fi înfăptuit, pretindeam să obțin statuia în caz că o voi realiza, mi-ați fi oferit-o; oare acum, după ce am realizat-o, nu mi-o veți acorda? Atunci, pe de o parte, nu promiteți când sunteți pe cale să căpătați ceva, pentru ca, pe de altă parte să anulați, după ce ați experimentat acel ceva.*

6. Un alt loc ce derivă din cele rostite contra vorbitorului însuși este împotriva celui care le-a exprimat, cu alte cuvinte, atunci când cineva reproșează altora cele pe care el însuși le face sau le-ar putea face, sau când îl împinge să facă cele pe care el însuși nici nu le face, ori nu le-ar putea face, căci, în general, cel ce acuză vrea să fie mai bun decât cel acuzat.

7. Un alt loc provine din definiție – opinează Aristotel. Ce este daimonul – se întreabă el. Oare nu tocmai un zeu, sau lucrarea unui zeu? Și, într-adevăr, cel care crede că este lucrarea unui zeu, trebuie că el crede și aceasta, că zeii există. Importanța unității definiției a fost arătată de către Aristotel în *Topica* luând ca exemplu doi termeni compuși: *corp clar (alb)* și *voce clară (albă)*. Într-un caz este vorba de un corp de cutare sau cutare culoare, într-altul – de o voce care se aude ușor. Dacă eliminăm *corp* și *voce*, ceea ce rămâne - *alb* – nu este același lucru în amândouă cazurile. Ar trebui să fie așa, dacă termenul *clar (alb)* enunțat despre amândoi ar fi sinonim, așadar, dacă ar avea același sens. Adeseori, fără să observăm, omonimia se strecoară în definițiile însele, de aceea trebuie să considerăm cu atenție definițiile.

8. Un alt loc derivă din numărul de sensuri al unei fraze ori al unui termen.

9. Un alt loc este provenit din diviziune. Dacă toți nedreptățesc din trei motive (fie din cauza acestuia, fie din cauza aceluia, fie din cauza unui altul), iar pe de o parte, din două

motive este imposibil, pe de altă parte, din al treilea motiv, nici aceștia înșiși, anume adversarii nu îl afirmă.

10. Un alt loc este derivat din inducție. Aristotel dă aici ca exemplu, printre altele, faptul că, dacă oamenii nu își încredințează proprii lor cai celor care au îngrijit rău caii altora, atunci nici celor care au lăsat să se scufunde navele altora, ei nu își încredințează propriile lor nave, prin urmare, dacă este la fel în toate cazurile, de asemenea nu este de încredințat propria-ți siguranță celor care au păzit-o rău pe a altora.

Capitolul XXV este dedicat argumentelor cu care respingem afirmațiile oponentului. Aristotel are în vedere două modalități: fie un raționament contrar, fie aducând o obiecție. Obiecția – spune el – poate fi adusă din contrariul ei. Astfel dacă ni se aduce ca argument că un om bun face bine la toți prietenii săi, obiecția este că un om rău nu face rău la toți prietenii lui. Obiecția – spune Aristotel – poate fi derivată și din asemănătorul ei. Dacă de pildă, entimema care ni se pune în față este că cei care au îndurat un rău urăsc întotdeauna, obiecția ce poate fi adusă este că nici cei care au experimentat un bine nu iubesc mereu.

Așa cum am mai arătat analiza făcută de către Aristotel în ultimele capitole ale cărții a II-a este mult mai vastă dar ține în mai mare măsură de domeniul logicii, fără a fi însă cu totul lipsită de interes pentru retorică.

X.

CONFLICTUL CU FILOSOFIA (8)

TRATATUL DE RETORICĂ AL LUI ARISTOTEL (continuare)

CARTEA a III-a

Sfârșitul celei de-a II- Cărți și începutul celei de-a III-a constau într-o împărțire absolut nouă a conținutului arte retoricii în: **mijloacele persuasiunii** (respectiv subiectele tratate până aici: *argumentul, caracterul și emoția*), **stilul și planul discursului**. Aceasta pare a fi o parte ce se raportează la o altă lucrare, astfel că există cercetători care susțin că este foarte probabil ca cea de-a III-a Carte să fi fost o lucrare independentă despre stil și planul discursului, pe care Aristotel a atașat-o ulterior celor două ce tratează oratoria.

Așa cum de altfel anunța în finalul cărții precedente, Aristotel dezvoltă în cea de-a III-a carte (și ultima), într-o primă fază (capitolele 1-12) analiza stilului, ce cuprinde acțiunea oratorică, *pronuntiatio* și *actio* – ultimul element fiind omis de către Stagirit, care rezumă acțiunea oratorică la declamație. În cea de-a doua fază (capitolele 13-19) este analizată *ordinea părților discursului*.

Încă de la începutul **capitolului I**, autorul atrage atenția că *nu este de ajuns faptul de a avea cele pe care este necesar a le spune, ci trebuie și acest lucru, anume cum este nevoie de a spune*.

Aristotel explică întârzierea cu care ajunge să se ocupe de acțiunea oratorică propriu-zisă – *lucrurile din care rezultă aspectul persuasiv și apoi de a le dispune pe acestea după stil*. Mai

mult decât atât, Stagiritul se justifică arătând că acțiunea a intrat târziu în tragedie și în rapsodie, căci la început, *poetii* înșiși își jucau tragediile. Într-adevăr, să ne reamintim că la începuturile teatrului antic, *poetii* erau cei cărora le reveneau cele mai importante responsabilități în reprezentația dramatică. Ei trebuiau să coordoneze montarea spectacolului, să inventeze mișcările, să joace rolul protagonistului și bineînțeles să compună textul. E cunoscut că cel ce a fost considerat părinte al tragediei, Eschil, a fost deopotrivă compozitor, regizor, maestru de dans și actor. Actorul ca element de sine stătător al reprezentației dramatice a apărut mai târziu. La început actorii erau ei înșiși autorii textelor iar piesa era susținută de un singur actor. De altfel la toți precursorii tragici vom găsi actorul unic.¹⁰⁴ Referitor la acest subiect al declamației, Aristotel remarcă faptul că, până atunci, nu a fost elaborat un tratat sistematic potrivit cu acest subiect, deși declamațiunea are de-a face cu oratoria și poezia. Declamația se ocupă cu administrarea vocii, cu folosirea tonurilor și a ritmurilor.

Acțiunea aceasta constă în voce, anume cum trebuie uzat de ea pentru fiecare pasiune în parte, ca de exemplu, când înaltă, când joasă, ori medie, și, de asemenea, cum trebuie uzat de intonații¹⁰⁵, ca de pildă ascuțită, gravă sau medie, precum și de care ritmuri este nevoie de a se folosi potrivit cu fiecare împrejurare. Căci trei sunt lucrurile despre care examinează interpretii; or, acestea sunt volumul, armonia, ritmul¹⁰⁶ (1403b 26-31).

Cu toate că în retorică trebuie acționat prin intermediul discursului și fără nici un ajutor dincolo de simplele fapte, artele limbajului nu pot să nu aibă o reală importanță, indiferent de lucrul pe care îl explicăm altora. Aristotel socotește că, întrucât studiul privitor la retorică este în întregime în vederea opiniei, trebuie să se acorde atenție stilului nu fiindcă este corect, ci ca fiind necesar. Această necesitate este dată de caracterul defectuos al auditoriului. *Chestiunea stilului [...] prezintă importanță, în vederea faptului de a clarifica un lucru, a vorbi în cutare sau în cutare fel, chiar dacă ea nu este atât de mare, ci toată această acțiune este o reprezentare, și anume pentru auditor; [...] aceasta, când va surveni, va produce același efect ca și jocul actorilor. [...] Faptul de a fi potrivit pentru jocul scenic ține de natură, și este mai independent de artă, în schimb, cât privește stilul, acest fapt este de domeniul artei (1404a 5-16).* Este vorba despre acțiunea oratorului, asemănătoare talentului actoresc. Despre importanța ei, Cicero spune următoarele în *De oratore*: *Acțiunea este cea care are un rol cu adevărat preponderent în arta oratorică. Fără ea, nici cel mai mare orator n-ar avea nici o valoare; un orator mediocru, însă, care ar poseda acest dar, ar putea adesea câștiga cele mai mari favoruri. Acesteia, fiind întrebat ce era mai important în elocvență, Demostene îi acorda primul loc, tot acestui element îi acorda și locul al doilea, și pe cel de-al treilea.*

Urmând o tradiție platonică, la care am făcut referire în prelegerile noastre, Aristotel vede clar diferența dintre proză și poezie, deși, la începutul încercărilor de acest gen, datorită influenței poetilor, limbajul prozei oratorice luase o înfățișare poetică, precum în cazul lui Gorgias. Limbajul prozei este totuși diferit de cel al poeziei; scriitorii de poezie tragică au evoluat în stilul lor, abandonând termenii arhaici care erau prezenți în drama timpurie. În ceea

¹⁰⁴ Ion Zamfirescu - Ion Zamfirescu – *Istoria Universală a Teatrului* – Ed. de Stat pentru Literatură și Artă - 1958, vol.I, pag. 31.

¹⁰⁵ În acest caz nu este vorba de a da unui cuvânt un accent mai înalt sau mai scăzut, ci de a vorbi pe tonul corespunzător.

¹⁰⁶ **Volumul** se referă la *forța vocii*, **armonia** desemnează *măsura intonării*, iar **sunetul** semnifică *durata sunetelor articulate*.

ce privește stilul poetic, Aristotel face trimitere în finalul capitolului I, la tratatul său *Poetica*, anume la capitolele XX-XXII.

Darul cel mai de preț al graiului e să fie limpede, fără să cadă în comun – spune Aristotel în *Poetica* (1458a 17-18). Aceasta este și una din temele **capitolului II** din Cartea a III-a a *Retoricii*. Așadar, claritatea este o virtute a stilului. Dacă discursul nu clarifică, nu își va îndeplini funcția. O a doua virtute a limbajului este potrivirea. Claritatea este atinsă prin folosirea termenilor în sensul lor propriu. Ceilalți termeni – enumerați în *Poetica* – (provincialismele¹⁰⁷, metaforele¹⁰⁸, cuvintele lungite) contribuie la o anume ornamentație și elevație a limbii.

Cu adevărat limpede e cel ce folosește cuvinte obștești; [...] În schimb, nobil și depărtat de uzul obștesc e graiul presărat cu termeni străini: denumire prin care înțeleg provincialismele, cuvintele lungite și tot ceea ce se depărtează de uzul obștesc. Dacă cineva s-ar apuca totuși să compună ceva numai cu asemenea elemente – este de părere Aristotel - rezultatul ar fi o enigmă ori un barbarism¹⁰⁹. Enigmă, când n-ar folosi decât metafore; barbarism, dacă s-ar restrânge la provincialisme. Doar caracteristica metaforei tocmai asta este: că exprimă lucruri cu noimă punând laolaltă absurdități (procedare imposibilă în vorbirea obișnuită, dar îngăduită de metaforă), ca în versul: „văzut-am om lipind cu foc bronz pe spetele altuia” și altele la fel. Când compunerea nu-i alcătuită decât din provincialisme, avem barbarism. Concluzia e că graiul trebuie să fie oarecum rezultatul unui amestec al tuturor acestor elemente. Unele, - ca provincialismele, metaforele, podoabele și toate cele amintite, îi vor îngădui să evite banalitatea și vulgaritatea; folosirea cuvintelor obștești dă claritate. La dobândirea clarității, ca și la evitarea banalității, nu puțin pot contribui și lungirile, scurtările și schimbările aduse cuvintelor: faptul de a fi altfel decât în vorbirea comună – depărtate de înfățișarea lor normală – are într-adevăr darul să înlăture banalitatea; în același timp, în măsura în care mai păstrează câte ceva din formele obișnuite de exprimare, nu lipsește nici claritatea (Poetica, XXII, 1458a19 – 1458b5).

Limbajul stilului trebuie să aibă un aer *străin*, care să îl îndepărteze de banalitate. Îndepărtarea de obișnuit face ca limbajul să pară mai nobil. Aceste afirmații sunt susținute de către Stagirit prin aceea că oamenii au față de stil același sentiment ca și în privința străinilor și a concetățenilor lor. *Iată de ce trebuie făcut străin limbajul curent; căci ei sunt admiratori ai lucrurilor îndepărtate, iar ceea ce este admirabil este plăcut* (Retorica, III, 2 1404b10). Cu toate acestea, Aristotel, ca și în *Poetica* (*măsura e un element cerut în toate domeniile graiului*) îndeamnă la echilibru și la o anume moderație în folosirea limbajului *străin* care trebuie să aibă un aer firesc, altfel *folosirea prea vădită a acestui fel de exprimare e ridicolă* (Poetica). *Cei care compun trebuie să ascundă, anume să nu pară că vorbesc artificial, ci natural (căci ceea ce este natural este persuasiv, însă ceea ce este artificial este contrariul).*

Metafora (alături de cuvântul propriu i cuvântul obișnuit) este utilă pentru stilul discursurilor simple. Dar și aici sau mai ales aici importantă este potrivirea, modul și locul în care sunt folosite. În acest sens este extrem de sugestiv pasajul din *Poetica* în care Aristotel ne propune mai multe exemple:

La fel și-ar da seama de dreptatea spuselor noastre, cine s-ar apuca să înlocuiască cu cuvinte de uz obștesc fie provincialismele, fie metaforele, fie celelalte forme de exprimare. Ca

¹⁰⁷ Provincialism = cuvânt, expresie, locuțiune caracteristică pentru o anumită provincie; regionalism.

¹⁰⁸ Metaforă = figură de stil care constă în a atribui unui cuvânt un înțeles nou pe baza unei comparații subînțelese.

¹⁰⁹ Barbarism = cuvânt introdus dintr-o limbă străină fără a fi necesar / cuvânt rezultat din stâlcirea altui cuvânt din aceeași limbă; cf. lat. *barbarismus*, gr. *barbarismos* – expresie greșită.

să dau o pildă, înlocuirea unei singure – un cuvânt rar în loc de unul obștesc – într-un vers iambic întâlnit deopotrivă la Eschil și la Euripide face ca versul unuia să ne apară frumos, iar al celuilalt banal. În „Filoctet”, Eschil zice:

„...buba ce-mi mănâncă ale piciorului cărnuri...”;

Euripide, în schimb, în loc de „mănâncă”, a pus „ospătează”.

Așijderi versul:

„și-acum un puțintel, un om de nimic și un nevrednic...”, dacă cineva ar face din el, înlocuindu-i cuvintele cu altele comune:

„...și-acum unul mic și neputincios și bicisnic...”

Sau versul:

„...scăunaș de rând puind și-o fărâmă de masă”

devenit, în același chip:

„scăunaș urât punând lâng-o măsuță mică”.

Ori „țărmurile fac gălăgie”, în loc de „țărmurile vuiesc”.

(Poetica, XXII, 1458a16-30)

Tot în Poetica, în finalul capitolului XXII să mai notăm o altă excepțională observație a Stagiritului: *...cel mai de preț este însă darul metaforelor. Dintre toate, singur el nu se poate învăța de la alții, și e și dovada unei fericite predispoziții: căci a face metafore frumoase înseamnă a ști să vezi asemănările dintre lucruri.*

Nici în Retorica, Aristotel nu se ferește de exemple pentru modul în care pot fi folosite metaforele și epitele: *...de aici trebuie aduse metaforele, anume din lucrurile frumoase fie prin sunet, fie prin semnificație, fie prin văz, ori prin vreun alt simț; este mai bine a spune spre exemplu, „zori cu degete trandafirii”, mai degrabă decât „cu degete stacojii”, sau încă mai rău, „cu degete roșii”. Și în epitete este posibil de a procura apozitiile din ceea ce este rău sau rușinos, ca, de pildă, „ucigașul de mamă”, pe de altă parte se pot procura din ceea ce este mai onorabil, precum, de exemplu, „răzbunătorul de tată”; și Simonide, când cel care a obținut victoria cu ajutorul măgarilor îi oferea un onorariu mic, nu voia să facă versuri, pretextând că îi displace să compună pentru semimmăgari, iar când i-a dat o plată suficientă, a scris: „Vă salut, fiice de cai cu picioarele iuți ca furtuna”; și totuși, erau și fiice de măgari. Pe de altă parte, este faptul de a desemna printr-un diminutiv; or, diminutivul este cel care face mai mic și ceea ce este bun, așa cum Aristofan, de pildă, în „Babilonienii”, ironizează, spunând în loc de aur „auraș”, în loc de haină „hăinuță”, în loc de insultă „insultă mică”, și în loc de boală „bolicică”. În ambele cazuri, însă, este nevoie de a fi prudent și de a păstra măsura (1405 b 15-33).*

Descrierea virtuților stilului este urmată în **capitolul III** de analiza defectelor acestuia. Aristotel are în vedere mai cu seamă exprimările plate, reci, fără vigoare. Răceala stilului este pusă pe seama fie a cuvintelor compuse, fie ale celor neobișnuite, fie a epitetelor lungi, fie a metaforelor ridicole, afectate sau pompoase. Stagiritul se dovedește a fi necruțător în exemplele pe care le oferă. Alcidas din Elea, sofist, retor vestit din perioada lui Isocrate, discipol al lui Gorgias, este acuzat că se folosește de epitete nu ca de o aseasonare, ci ca de un aliment. Bunăoară, distinsul retor nu spune sudoare, ci „sudoare umedă”; nu la jocurile istmice, ci „la sărbătoarea solemnă a jocurilor istmice”; nu legile, ci „legile conducătoare ale cetăților”; nu în alergare, ci „în impulsul alergător al inimii”; și-a acoperit nu corpul, ci „rușinea corpului” laolaltă cu „pofa imitativă, la rândul ei, a sufletului”. Gorgias nu scapă nici el de ironia Stagiritului care-l umple de ridicol cu ale sale „acțiuni proaspete și sângerânde”, dar mai cu seamă cu un cuvânt al acestuia privitor la o rândunea care zbura pe deasupra lui, după ce a lăsat să îi cadă excrementele peste el, cuvânt specific pentru poezii tragici; căci el a spus: „este rușinos, într-adevăr, o Philomela!”, căci pentru o pasăre nu este

rușinos, dacă a făcut, pentru o fată este rușinos. A reproșat, așadar pe drept, spunând ce era, iar nu ce este ea.

Capitolul IV este dedicat comparației și utilizării acesteia. Diferența între comparație și metaforă constă atât în modul diferit de semnificare, cât și în rolul special pe care fiecare din aceste două elemente ale stilului îl joacă în planul comunicării și cunoașterii. *Și comparația este o metaforă; căci diferă puțin – spune Stagiritul. Într-adevăr, când poetul zice despre Ahile că „s-a năpustit ca un leu”, este o comparație, însă când spune „un leu s-a năpustit”, este o metaforă; de altfel, datorită faptului că amândoi sunt curajoși, l-a numit pe Ahile, după ce a transpus sensul, drept leu.*¹¹⁰ Aristotel recunoaște destul de rara utilitate a comparației în proză, atrăgând atenția că, folosită frecvent, conferă discursului un aer de poezie. Exemplele oferite de către Aristotel sunt dintre cele mai diverse. Astfel sunt comparații precum *cea pe care Androtion*¹¹¹ *o face referitor la Idrieus, că era asemănător cățelilor scăpați din lanțuri; căci aceștia atacă pentru a mușca, iar Idrieus, eliberat din lanțuri, era, la rândul său, periculos. [...] Și faptul enunțat în Republica, cea a lui Platon, că cei care îi despoaie pe morți seamănă cu cățeii ce mușcă pietrele, neatingându-l, însă, pe cel care le aruncă. [...] Și ceea ce spune Demostene*¹¹² *în privința mulțimii, că este asemănătoare celor care au rău de mare pe vase. [...] Și precum Democrates i-a comparat pe oratori cu doicile care, înghițind bucăți de mâncare, îi ung pe copii cu salivă. [...] Este posibil de a exprima toate aceste expresii și ca niște comparații, și ca niște metafore, așa încât toate câte vor fi desemnate ca metafore, dacă sunt apreciate, este limpede că tot ele vor fi și comparații, iar comparațiile sunt niște metafore care solicită o explicație. Regula utilizării acestei metafore este că ea trebuie să se aplice întotdeauna fiecărui dintre cei doi termeni.*

Chiar dacă acest **capitol al V-lea** are în vedere lucruri specifice limbii grecești, el este fundamental valabil pentru oricare grai de pe fața pământului. Principiul de bază al stilului este de a vorbi corect limba în care comunică. Aristotel face aici referire la utilizarea corectă a limbii în ceea ce privește alegerea cuvintelor, calitate opusă barbarismelor, solecismelor¹¹³ (cf. Aristotel: *faptul de a nu atribui cuvântul care se potrivește, dacă nu îl relaționezi cu cuvinte conjuncte, așa cum, de pildă, termenul „văzând” nu este comun sunetului și culorii, în schimb „percepând” le este comun*). Autorul atrage atenția asupra pericolului pe care îl reprezintă cuvintele ambigue, de aceea invită la o alegere atentă a sensului cuvântului ales, la folosirea termenilor specifici, nu generali, la folosirea termenilor clari, la folosirea corectă a genurilor și a numerelor. Totodată atrage atenția că, în general ceea ce este scris trebuie să fie ușor de citit și ușor de rostit. Felul în care este ordonată o frază este decisiv în exprimare și înțelegere. De pildă: *aveam de gând, într-adevăr, după ce am vorbit cu el asta și asta, precum și în acest mod, să plec și nu îmi propuneam într-adevăr, după ce am conversat, să plec, apoi a survenit asta și asta și în acest mod.*

Subiectul **capitolului al VI-lea** are în vedere grandoarea sau demnitatea stilului. În tratatele de retorică latină termenul folosit este *dignitas*. În limbajul retoric, *dignitas* implică o anume virtute a stilului, deși într-un sens comun poate avea și un înțeles peiorativ: pompă,

¹¹⁰ Este vorba de un fragment din *Iliada* lui Homer, la care se va referi și Quintilian în *Arta oratorică*.

¹¹¹ Orator din vremea lui Demostene care rostește un discurs împotriva lui.

¹¹² Pasajul cu pricina neafându-se în nici unul din discursurile sale nu se poate spune cu certitudine că este vorba de ilustrul orator. Unii cercetători au emis ipoteza că ar putea fi vorba de un general – Demostene – mort în Sicilia în 413 î.Hr.

¹¹³ Solecism = greșeală de sintaxă (în vorbirea literară), cf. gr. *soloikismos* < *Soloi*, oraș din Cilicia, colonie ateniană unde se vorbea o greacă incorectă.

exagerare, ostentație. Pentru a conferi această demnitate stilului, Aristotel consideră necesare câteva condiții.

1. Folosirea definițiilor în loc de nume (nu cerc, ci *suprafață plană egal distanțată de centru*), sau a numelor în loc de definiții, pentru concizie;

2. Dacă există ceva indecent în definiție, trebuie să folosim numele, și invers, dacă e ceva indecent în definiție, să folosim numele.

3. Pentru ilustrare e bine să folosim metafore și epitete, *luând seama la ceea ce este poetic*.

4. Folosirea pluralului pentru singular, Aristotel exemplificând de astă dată cu procedeul poetilor care, deși există un singur port, ei spun totuși *către porturile aheene*.

5. Folosirea sau, pentru concizie, omiterea conjuncțiilor, dar fără a distruge conexiunea ideilor (*după ce am plecat și am conversat / după ce am plecat, am conversat*).

6. Utilitatea amplificării prin folosirea epitetelor negative sau, cum spune Aristotel, a vorbi prin calitățile pe care obiectul în cauză nu le are: *este un mic deal bătut de vânturi*. De altfel acest procedeu poate fi folosit și relativ la lucrurile bune și la lucrurile rele, anume a spune cum nu este obiectul în chestiune, în care din cele două maniere poate fi util, Aristotel folosindu-se iarăși de exemplu poetic: *sunetul trompetei este o melodie fără liră*.

Capitolul al VII-lea este dedicat potrivirii stilului. Aceasta constă în capacitatea de a exprima o emoție, un caracter, potrivit cu subiectul tratat. *Este patetic stilul unui om mâniat, dacă există ultraj, cel al unui om indignat care se ferește să menționeze, dacă există acțiuni lipsite de pietate și rușinoase, stilul în mod admirativ, dacă există fapte laudabile, cel în mod umil, dacă sunt acțiuni vrednice de milă și, în legătură cu celelalte situații, la fel* (1408 a 15-20).

Aristotel atrage atenția asupra posibilului succes al stilului familiar care face plauzibilă acțiunea, dar și asupra simpatiei ce o acordă auditoriul celor care vorbesc patetic, chiar dacă nu spun nimic. *De aceea – remarcă Stagiritul – mulți oratori îi uimesc pe auditori producând zgomot*. (1408 a 25). Pe de altă parte stilul patetic pune la încercare puterea obiectivității fiecăruia, pentru că există primejdia de a ne lăsa înșelați. Vorbitorul stârnește pasiuni, descalificând o acțiune a oponentului ce produce indignare, pasiune care apare în sufletul auditoriului ca și cum ar fi provocată de actul descris. Greșeala se ivește din pricina confuziei dintre actul descris și acțiunea propriu-zisă. Limbajul vehement folosit de orator este semnul firesc al emoției reprezentate, ca și cum ea ar fi trăită, iar reacțiile auditoriului apar ca o consecință a unor fapte descrise în acest mod. De asemenea stilul trebuie să fie potrivit cu vârsta, cu sexul, cu neamul, cu modul de viață. Orice fel de a fi are un limbaj cuvenit. Un om neinstruit și unul educat nu ar putea spune aceleași lucruri, și nici în același fel. De asemenea, Aristotel, atrage atenția asupra unui artificiu, folosit în epocă de către logografi, dar utilizat se pare astăzi pe scară largă: *auditorii încearcă un sentiment anume și prin expresia „cine nu știe?”, „toți știu”; căci cel care audiază, rușinându-se, aprobă, ca să participe tocmai la ceea ce iau parte și toți ceilalți* (1408 a 35).

Cea mai grea sarcină a oratorului este de a oferi discursului un caracter nelucrat, nonartificial, ca și cum acesta ar fi natural, regula *ars est celare artem* este cea mai importantă în acest caz, deoarece scopul discursului – să nu uităm – este persuasiunea. Cuvintele compuse, un număr moderat de epitete și cuvintele „străine” (neologismele) trebuie folosite doar de către cel care este sub influența unui „affect pasionat” și își poate conduce cu ușurință auditoriul.

Despre ritmul frazei în discursul oratorului este vorba în **capitolul al VIII-lea**. Reținem că scopul ritmului este armonia rostirii, armonie ce constă într-o adaptare a părților

într-un întreg, într-o structură conversațională. Diferitele tipuri de ritm determină diferite moduri de comunicare: **1) ritmul eroic**, numit și dactilic¹¹⁴ sau hexametric¹¹⁵, ce include spondaicul¹¹⁶ și anapestul¹¹⁷, este unul din ritmurile fundamentale, ritm ce caracterizează dezvoltările poetice ample și este marcat de o anume solemnitate. **2) ritmul iambic**¹¹⁸ este ritmul comun al conversației, dar pentru a fi retoric, acesta are nevoie de demnitate și de putere în exprimare. **3) ritmul trohaic**¹¹⁹ este socotit a fi potrivit mai degrabă dansului comic decât discursului retoric. **4) peanul**¹²⁰ este ritmul potrivit discursului, dat fiind că el nu formează un vers regulat, de aceea folosirea sa în discurs pare aproape inexistentă. *Fraza trebuie tăiată printr-o silabă lungă, iar finalul trebuie să fie clar, nu datorită scribului, nici datorită semnului de punctuație, ci prin ritm – încheie Aristotel.*

Un alt tip de armonie la care este atent Aristotel este acela al compoziției. Modul în care se adaptează mai multe părți ale frazei între ele, cu scopul de a crea o compunere corectă și adecvată a acesteia, respectiv aranjarea cuvintelor și a propozițiilor subordonate constituie tema **capitolului IX**. Din acest punct de vedere stilul poate fi continuu sau periodic. *Stilul – spune Aristotel – trebuie să fie ori continuu, și anume legat doar prin conjuncție, ca și preludiile pe liră în ditirambi*¹²¹, *ori periodic și asemănător antistrofelor*¹²² *poetilor vechi.* Aristotel nu se limitează aici doar la sensul conjuncției, ci este vorba despre elementul care unește între ele ideile succesive ce țin unele de altele la nivelul sensului. Stilul care se bazează pe această succesiune a ideilor se numește continuu, dar mai mult decât gramatical, este vorba aici de o coordonare logică. De altfel, Aristotel îl citează pe Herodot ca exemplu de utilizare a acestui stil, al cărui efect determină o înlănțuire continuă de idei și de imagini, fără perioade, în care elementele discursului se succed în mod simplu. E vorba de o modalitate învechită, care odinioară era folosită de toți, dar care, în vremea lui Aristotel, era utilizată tot mai puțin. Stilul periodic în schimb, nu este determinat doar de o coordonare simplă, ci se caracterizează printr-o anumită subordonare între idei, impunând componentelor frazei o mișcare circulară. Stilul continuu este neplăcut, pentru că nu are unitate, în vreme ce în cazul stilului periodic există un început și un sfârșit, iar lungimea sa poate fi înțeleasă dintr-o privire, astfel încât el este plăcut și poate fi înțeles cu ușurință. Perioada trebuie să se termine odată cu înțelesul;

114 **Dactili** – picior de vers format dintr-o silabă accentuată, urmată de două silabe neaccentuate. Este o unitate metrică folosită mai ales în poezia greacă și romană. A fost acceptată și în limbile moderne cu succes diferit. Se potrivește mai greu cu firea limbii române. D. Bolintineanu și M. Eminescu au încercat să-l folosească. A fost de asemenea folosit în traduceri de epopee antică, dar pare greoi.

115 **Hexametrul** – vers grec sau latin de șase picioare, folosit mai ales în poemele eroice (epopei), în poezia epică. În lb.română folosirea hexametrului este nefirească (cf. Minerva – Enciclopedie română, Cluj, 1930).

116 **Spondeu** – picior de vers greco-latin, format din două silabe lungi;

Spondaic – adj. (*despre hexametri*) care are al cincilea picior compus dintr-un spondeu.

117 **Anapest** – picior de vers format din două silabe scurte și una lungă sau din două silabe neaccentuate urmate de o silabă accentuată.

118 **Iambi** – picior de vers format, în poezia antică, dintr-o silabă lungă și una scurtă; iambii sunt suitori (la pașă vine un arab...)

119 **Troheu** – picior de vers format, în poezia antică, dintr-o silabă lungă și una scurtă și, în poezia modernă, dintr-o silabă accentuată și una neaccentuată. Versul trohaic este alcătuit din unități ritmice de acest fel.

120 **Pean** – inițial, imn cântat pe mai multe voci pentru implorarea unui zeu, de obicei Apollo; cântec de război, de victorie, de sărbătoare. Proporția sa este de trei silabe scurte și o silabă lungă, care este egală cu două scurte. Pentru discursul retoric Aristotel distinge două specii de pean: unul la început (o silabă lungă și trei scurte; *O, Cel născut la Delos, ori poate la Lycia...*) și unul la final (trei silabe scurte și una lungă; *După pământ și ape, noaptea a umbră oceanul...*).

¹²¹ **Ditiramb** – poem liric dedicat zeului Dionysos; prin extensie desemnează și un poem liric entuziast, astăzi având și înțelesul de elogiul exagerat adus unei persoane.

¹²² **Antistrofă** – în poezia greacă, era cântecul corului împărțit, în tragedie. Antistrofa era o poezie cu exact același nr. de versuri ca „strofa” și se alterna cu aceasta, când corul cânta împărțit, comentând acțiunea piesei, ori întregind-o și pregătind evenimente noi; în retorică, repetarea cuvintelor în ordine inversă în vers, în frază etc.

astfel înțelesul nu trebuie să fie fragmentar. Perioadele conțin fie mai multe propoziții subordonate (Aristotel le numește membre), fie una singură, și atunci avem de-a face cu așa numita perioadă scurtă. Însă acestea nu trebuie nici trunchiate, nici prea scurte și nici prea complicate. Din nou, așadar, Aristotel face apel la măsură, rostind un adevăr peste care mulți comentatori au trecut: măsura, a cărei limită auditorul o deține în el însuși. De altfel, Aristotel face referire la această chestiune și *Poetica*: *Așa cum e nevoie, prin urmare, ca trupurile și ființele însuflețite să fie de o oarecare mărime, - iar aceasta să fie lesne perceptibilă, - tot astfel subiectele trebuie să aibă și ele o oarecare întindere, - o întindere lesne de cuprins cu gândul* (1451a 4-7). Despre varietățile de perioade ale stilului întreg pasajul cu exemple de la 1410 a și până la finele capitolului merită studiat cu toată atenția, mai cu seamă pentru ce însemna regulă și rigoare în disciplina vorbirii de odinioară. Citindu-l și recitându-l te simți îndemnat să remarci cât de bine era înrădăcinat caracterul practic al oratoriei în mintea retorilor antichității. *La autoritatea lor facem de preferință apel* – spunea Croce - *pentru că de atunci încoace această artă nu a mai fost nicicând atât de îngrijit și perfect studiată și tratată*.¹²³

Edward Meredith Cope¹²⁴, ilustru comentator al tratatului de Retorică aristotelian, vede în cel de-al **X capitol** al acestuia o schimbare de stil. Cu propoziții clare de la prima vedere, cu o expunere ușor accesibilă, capitolul pare a fi destinat unui auditoriu obișnuit, fără mari pretenții. Ca și cum ar fi dorit o demonstrație pe propria sa piele, Aristotel armonizează stilul acestui capitol cu scopul urmat, ținând să atragă atenția încă de la început că *învățatul cu ușurință este prin natura lui plăcut tuturor* și este o consecință a abilității stilului și argumentației. Elementul analizat în acest capitol reprezintă elementul surpriză al stilului, așa-numitele cuvinte spirituale (τὸ ἀσπεῖον). Pe de o parte aceste cuvinte conferă fluentă și vivacitate stilului dat fiind că actualizează anumite imagini poetice, iar pe de altă parte prin scurtimea lor sunt lesne de învățat și au un rol important în cunoaștere. Este invocată puterea metaforei, exemplificată prin versul lui Homer din *Odiseea* – *bătrânețea este un pai* – prin care poetul ne oferă deopotrivă instruire și cunoaștere, *căci ambele* – spune Aristotel – *sunt ofilite*; sau metafora lui Pericle care spunea că *tinerimea, cea pierită în război, astfel a dispărut din cetate, ca și cum cineva ar fi izgonit primăvara din an*.

Comparația diferă de metaforă în două puncte esențiale: în lungime și în forța impresiei pe care o produce. Metafora este concisă, în general exprimată printr-un singur cuvânt; ea sugerează comparația și identifică cele două elemente care sunt de comparat, așa încât comparația este ușor percepută de către mintea auditoriului generând cunoaștere. Aristotel însuși folosește în acest capitol o spectaculoasă metaforă a metaforei: *cuvintele pun dinaintea ochilor* – spune el - *căci trebuie văzute cele sunt înfăptuite mai degrabă decât cele viitoare* (1410b 33-34). Stilul antitetic este adus în discuție cu un exemplu dintr-un discurs al lui Isocrate: *că pacea acelor care consideră că este comună pentru alții, este război pentru interesele lor particulare*. Cuvintele spirituale și argumentele depind de antiteză, metaforă și caracterul de a fi în act (asemenea exemplului de mai sus, sugerând mișcarea - *cuvintele pun dinaintea ochilor* - caracterul analog vieții al reprezentării artistice a discursului.

Tema *cuvintelor spirituale* îl preocupă pe Aristotel și în **capitolul al XI-lea** al tratatului *Retorica*. *Ce numim „a pune dinaintea ochilor”, și ce înseamnă acest lucru pentru cei care îl realizează* – se întreabă el. *Deci, eu spun că toate acele lucruri care semnifică în timp ce acționează, reprezintă a pune dinaintea ochilor; de pildă, a spune că omul bun este*

¹²³ Benedetto Croce – *Poezia – Introducere în critica și istoria poeziei și literaturii* – Ed. Univers, Buc., 1972, pag. 44.

¹²⁴ COPE, E.M. & SANDYS, J.E. – *The Rhetoric of Aristotle with a commentary by the late Edward Meredith Cope; revised and edited by John Edwin Sandys* - vol. I-III, Cambridge University Press, 1877, pag. 48.

un pătrat, este o metaforă, căci ambele lucruri sunt desăvârșite, în schimb, nu semnifică un act; dar expresia „el, care are forța vârstei înfloritoare” semnifică un act (1411b 23-28). Aristotel îl dă ca exemplu pe Homer care în *Iliada* și *Odissea*, în multe locuri reușește să însuflețească neînsuflețitul cu ajutorul metaforei: *piatra nerușinată se rostogolea din nou pe pământ*; sau: *vârful de lance, avântându-se avid, s-a afundat în piept*; sau: *boltite, albe ca spuma, unele înainte, altele, în schimb, după*. Aristotel aduce în discuție și alte tipuri de cuvinte spirituale. Apoftegmele, cimiliturile, ghicitorile, paradoxurile, glumele, jocul de cuvinte, proverbele și chiar hiperbolele constituie nu numai scrieri ale inteligenței dar și momente agreabile. Chiar dacă sunt spectaculoase și cu efect sigur, hiperbolele (bunăoară, pt. cel învinețit la ochi: *ați fi crezut că el este un coș cu dude*; sau pt. niște picioare deformate: *își poartă picioarele strâmbe ca pătrunjelul*) sunt caracterizate de către Stagirit, ca având o doză de pueril. Ele trădează vehemență, de aceea, le enunță mai ales cei care sunt mândri. Dincolo de această observație, descifrăm din partea lui Aristotel, o invitație la prudență în folosirea hiperbolei.

Capitolul al XII-lea aduce câteva concluzii în ceea ce privește stilul. Mai întâi este invocată necesitatea adaptării stilului la subiect. Din acest motiv cele trei ramuri ale retoricii (epidictic, judiciar, deliberativ) trebuie să își aibă propriul stil. Aristotel distinge două tipuri de discursuri potrivite acestor genuri:

1. stilul compozițiilor scrise, care se limitează la ramura epidictică a retoricii.
2. stilul dezbaterii, potrivit confruntărilor din Adunări sau tribunale (discurs divizat în *discursul public* și *discursul judiciar*)

Practic, Aristotel diferențiază două specii de stil: stilul scris și stilul oral. Acesta din urmă se subdivide în stilul adunărilor publice și cel al adunărilor judiciare. Avem de-a face în realitate cu o împărțire teoretică, dat fiind că nu o dată discursurile oratorilor sunt scrise în ajutorul celor care nu pot pleda liber. La finele capitolului Aristotel reamintește scopul discursului retoric, invocând - a câta oară? – echilibrul, măsura în alegerea stilului de discurs, al modului de vorbire:

Lucrurile menționate, dacă, într-adevăr, virtutea stilului a fost corect definită, vor face ca el să fie plăcut; căci în vederea cărui lucru trebuie să fie el clar, și nu searbăd, ci adecvat? Într-adevăr, dacă flecărește, nu va fi clar, nici dacă este concis, în schimb, este limpede că dreapta măsură¹²⁵ se potrivește. De asemenea, lucrurile enunțate vor face ca stilul să fie plăcut, dacă cuvântul obișnuit și cel străin, apoi ritmul, precum și persuasivul provenit din ceea ce este adecvat sunt bine amestecate (1414a 20-30).

Odată cu cel de **al XIII-lea capitol**, Aristotel își concentrează atenția asupra analizei și ordinii părților discursului. El preia împărțirea discursului de la Isocrate **1. exordiu**; **2. narațiune**; **3. dovadă sau confirmare**; **4. epilog sau perorație**. Această diviziune general acceptată a discursului o supune unei critici atente și necruțătoare calificând-o de-a dreptul ridicolă. Obiecția pe care o aduce Aristotel este că doar pentru discursul juridic se aplică regula narațiunii, adică a unei dezvoltări amănunțite a ceea ce s-a întâmplat. În cazul discursurilor epidictice și deliberative, al căror obiect este argumentarea, nu există respingerea adversarului; de asemenea în genul epidictic nu este nevoie de epilog, deoarece acesta din urmă nu este alcătuit din dovezi și argumente. Rămân astfel doar două diviziuni necesare ale

¹²⁵ La Aristotel *dreapta măsură* reprezintă echilibrul intermediar între excese opuse.

discursului: *afirmația și confirmarea*, ceea ce ar însemna în limbaj „tehnic”: **1. exordiul**, prezentarea sau afirmarea cazului și **2. dovada, confirmarea, epilogul**.

Așadar, în chip firesc, următorul **capitol, al XIV-lea** este dedicat exordiului (începutul discursului) – asemănat de către Aristotel cu prologul din poezie și cu preludiul în cântatul la flaut. De ce, la urma urmei, această asemănare? Pentru că, asemenea unui preludiu care muzical este legat printr-o notă esențială de miezul compoziției, tot astfel începutul unui discurs este legat de miezul acestuia din topicele laudei sau blamului.

Exordiul, așadar, este începutul discursului, întocmai cel care în poezie este prolog, iar în cântatul din flaut – preludiu; căci toate acestea sunt începuturi, și anume, precum o deschidere de drum, de exemplu, pentru cel care pornește [...] într-adevăr, cântăreții din flaut, după ce au interpretat preludiul, au alipit la introducere acea bucată pe care știu să o cânte mai bine. Și în discursurile epidictice trebuie compus astfel, și anume ca vorbitorul, după ce a spus imediat ce dorește, să îi dea tonul și să îl alipească (1414b 19-25).

Exordiile discursului judiciar bunăoară, sunt asemăunate cu prologurile dramelor și preambulurile poemelor epice: *În discursuri și în poemele epice, exordiul este un exemplu al subiectului în cauză, ca auditorii să cunoască dinainte la ce se referă discursul, și ca mintea lor să nu rămână în suspans, căci ceea ce este nedeterminat îndepărtează de la scop; așadar, cel care a pus începutul în mâna auditorului, ca să spunem așa, îl face capabil de a urmări discursul [...] Prin urmare, cea mai necesară funcție a exordiului, precum și cea proprie, este clarificarea scopului în vederea căruia există discursul (1415a 12-23).*

Întocmai cum în piesele de teatru există la început un personaj care prezintă pe scurt subiectul piesei, încercând să capete bunăvoința spectatorilor, tot astfel argumentele din exordiu urmăresc a-l face binevoitor sau dimpotrivă mânios pe auditor. Mai mult decât atât prin exordiu poți să-i captezi de la început atenția sau dimpotrivă, în mod intenționat, să-i abați atenția de la ceea ce este cu adevărat important, *căci nu întotdeauna este avantajos a-l face atent* - observă Aristotel – *drept care mulți oratori încearcă să-l conducă spre râs. Or, toate vor conduce spre docilitate, dacă se vrea, precum și spre faptul de a părea cinstit; căci auditorii sunt atenți mai ales la cei cinștiți. Ei sunt atenți, pe de altă parte, la lucrurile importante, la cele proprii, la cele uimitoare, la cele plăcute; de aceea, oratorul trebuie să creeze impresia că discursul este relativ la chestiuni de acest fel. Iar dacă nu trebuie să îi facă atenți, să creeze impresia că subiectul este neimportant, că nu se referă la ei, că este neplăcut (1415a 35 – 1415b 5).*

Cele două părți ale exordiului – *acuzarea sau respingerea* – constituie tema **capitolului al XV-lea**. Atacul sau acuzația reprezintă partea cea mai virulentă a discursului retoric, cea care susține insinuările și atacul răuvoitor împotriva oponentului, cu scopul de a-i prejudicia subiectul. Cel dintâi lucru important pentru acuzație constă în mijloacele prin care se poate îndepărta o supoziție defavorabilă, chiar dacă ea nu a fost enunțată. Pentru a răspunde la chestiunile contestate se poate argumenta fie că ele nu există, fie că faptul în sine nu este dăunător, fie că nu este atât de important, fie că nu este nedrept sau grav, fie că nu este rușinos sau nu are importanță; sau că, deși s-a comis un prejudiciu, acesta nu nedreptățește, sau dacă nedreptățește există o compensație. *Un alt loc* – spune Aristotel – *desemnează că există o greșeală, sau o neșansă, sau o necesitate, așa cum Sofocle, de pildă, spunea că nu tremură*

*cum susține acuzatorul său, ca să pară bătrân, ci din necesitate; căci nu după placul său are vârsta de 80 de ani.*¹²⁶

În sprijinul celor arătate mai sus se cuvine să precizăm că în *Etica nicomahică*, Aristotel analizează cele patru grade ale nedreptății:

1. Un simplu accident, un prejudiciu adus în mod neintenționat, fără cunoașterea circumstanțelor speciale ale cazului;
2. O greșeală în cazul în care actul este intenționat, în schimb, prejudiciul – neintenționat; aceasta nu include cazul ignoranței răului sau a binelui, de care cineva este responsabil;
3. O nedreptate intenționată, într-un sens, dar lipsită de deliberare sau rea intenție, în cazul căreia judecata este pentru moment afectată;
4. un act nedrept comis în deplină cunoaștință de cauză și cu un scop deliberat.

Nu vom aminti aici toate mijloacele prin care se poate îndepărta o supoziție defavorabilă menționate de Aristotel, dar vom aminti una din ele, foarte des folosită în discursul politic ori în intervențiile publice: faptul de a acuza la rândul tău pe cel ce te acuză, după principiul vechi de când lumea că cea mai bună apărare este atacul.

*Narațiunea în discursurile epidictice nu este prezentă succesiv ci treptat. Ce vrea să spună Aristotel prin această propoziție cu care își începe **capitolul al XVI-lea**? Că narațiunea – miezul discursului – nu trebuie să fie continuă, ci intermitentă.*

Discursul – spune Aristotel – este alcătuit, pe de o parte, din ceea ce este independent de artă (căci cel care vorbește nu este deloc responsabil de acțiuni) iar, pe de altă parte, din ceea ce derivă din artă; or, acest lucru înseamnă a arăta fie că actul există, dacă este incredibil, fie că este de o anume calitate, fie că este de o anume cantitate, fie chiar toate la un loc. Din acest motiv, uneori nu trebuie povestite toate succesiv, întrucât faptul de a demonstra astfel e greu de reținut (1416b 15-23).

Stagiritul califică drept ridicol îndemnul unul retori (se pare că aici cel vizat este Isocrate) ca narațiunea să fie rapidă. El aduce din nou în discuție norma *dreptei măsurii*. Pe de altă parte el atrage atenția asupra necesității ca vorbitorul să nareze tot ceea ce tinde să arate propriul său bun caracter sau pe cel advers (*perversitatea adversarului*). Narațiunea trebuie să conțină și un însemnat caracter etic și să arate scopul moral, precum și trăsăturile morale variate care însoțesc fiecare caracter în parte. Astfel, trebuie arătată în primul rând *intenția* cu care s-a săvârșit faptul. Ceea ce caracterizează această noțiune – intenția (*προαίρεσις*) – este scopul vizat, ceea ce face din aceasta un mijloc eficace de a alege mijloacele acțiunii. *Caracter, în schimb, este ceea ce vădește o atitudine sau scopurile pe care – ori de câte ori situația nu-i limpede – eroul le urmărește sau le evită. N-au, prin urmare caracter, cuvântările în care nu-i de ajuns de lămurit încotro se îndreaptă sau de ce se ferește vorbitorul – spune Aristotel în Poetica (VI, 1450b 9).* Este important în judecata unei acțiuni dacă scopul ei a fost unul nobil. Stagiritul se folosește în pledoaria sa de exemplul Antigonei care a avut grijă de fratele ei mai mult decât de soț sau de copii; căci aceștia din urmă, o dată

¹²⁶ **Sofocle** (496 î.Hr – 406 î.Hr.) – mare poet tragic grec, autor a 123 de piese de teatru, dintre care numai 7 se cunosc: *Oedip rege*, *Antigona*, *Ajax*, *Electra*, *Oedip la Colona*, *Trahinienele*, *Filoctet*. Sofocle avea doi fii, Iophon și Ariston, din căsătorii diferite; Ariston avea un fiu numit Sofocle. Iophon, invidios pe afecțiunea lui Sofocle pentru nepotul său, îl chemă în fața unor funcționari însărcinați cu rezolvarea chestiunilor de familie, acuzându-l de imposibilitatea de a-și administra bunurile din pricina vârstei înaintate. În replică, Sofocle a rostit celebrele versuri ale corului din tragedia *Oedip la Colona* și a fost achitat.

pierduți, s-ar putea naște la loc. *Dar fiindcă mama și tata au coborât în Hades, nu mai este un frate care s-ar putea naște vreodată* – se apără ea.

Aristotel recomandă ca discursul să nu fie lipsit de elemente emoționale (*să vorbești cu ajutorul elementelor patetice*), dar și ca vorbitorul să aibă grijă – *într-un fel neobservat* – să se prezinte dintr-o dată pe el și pe adversarul său, astfel încât auditorii să-i privească pe fiecare ca atare.

Narațiunea nu este ceva caracteristic discursului public, având în vedere că nimeni nu narează despre lucrurile viitoare, ea privește mai cu seamă lucrurile petrecute, pentru ca, după ce vor fi readuse în actualitate, auditorii să poată delibera mai bine asupra lucrurilor ulterioare.

Capitolul al XVII-lea tratează despre unul din elementele decisive ale discursului, indiferent de gen: *dovada*.

În cazul **discursului juridic** *dovada* are în vedere: *fapta, răul făcut, gradul răului făcut, justificarea*. Pentru acest tip de discurs care se referă la fapte existente sau nonexistente, unde există mai ales demonstrație și necesitate (căci trecutul implică necesitate) sunt potrivite **entimemele**. Ele nu trebuie aduse una după alta, ci amestecate, *altfel* – spune Aristotel – *își dăunează unele altora*.

În cazul **discursului epidictic** (unde există puțină dispută cu privire la fapt), principalul *mijloc de dovadă* este *amplificarea*.

În cazul **discursului deliberativ** trebuie să demonstrăm că ceea ce a fost prezis de adversar nu va avea loc, sau, dacă are loc, că acel lucru va fi nedrept sau inutil, că responsabilitatea va depinde de el, sau că va fi mai puțin important decât afirmă el. **Exemplele** sunt recomandate în acest gen de discurs, căci el se referă la viitor, așa încât trebuie aduse exemple din faptele petrecute.

Aristotel îndeamnă la o mare atenție asupra celor spuse de adversar, și anume dacă adversarul face o afirmație falsă în afara subiectului; căci acestea sunt în mod evident indicii că el minte și în privința celorlalte chestiuni.

Stagiritul socotește că gradul de dificultate al **discursului deliberativ** („în fața poporului”) este mai mare decât cel al **discursului judiciar**, dat fiind că în primul caz ne raportăm la viitor, iar în al doilea la trecut. Mai mult decât atât, în **discursul judiciar**, având mereu drept criteriu de raportare *legea*, este mai ușor de făcut o *demonstrație*. Pe de altă parte în *discursul deliberativ nu există atât de multe abateri de la subiect ca în discursul judiciar, de pildă, contra adversarului său, sau asupra propriei sale persoane, sau pentru a face patetic discursul, ci, dintre toate genurile, discursul deliberativ se abate cel mai puțin, dacă oratorul nu se îndepărtează de subiect* (1418a 25-30).

Întrebările și glumele fac obiectul **capitolului al XVIII**. Întrebarea este folositoare bunăoară, pentru a exploata contradicția din răspunsurile celui întrebare. De pildă atunci când Pericle l-a întrebare pe ghicitorul Lampon¹²⁷ despre inițierea în misterele zeiței Ceres (Demeter), acesta a răspuns că nu era permis, ca neinițiat, a asculta vorbindu-se despre ele. *Le cunoști?* – a întrebare Pericle. *Da* – a răspuns Lampon. *Cum, de vreme ce ești neinițiat?* – l-a întrebare Pericle. Un alt tip de întrebare scos în evidență de Aristotel este aceea prin care, pe de o parte, o premisă e evidentă, iar pe de altă parte, este evident pentru cel care a întrebare că adversarul i-o va acorda pe cealaltă. Căci cel care a întrebare, după ce s-a informat despre prima premisă, nu trebuie să întrebare în plus ceea ce este evident, ci să enunțe concluzia. Astfel, Socrate, pe când Meletos nega că acesta admite pe zei, menționând însă că ar numi ceva drept daimon, l-a întrebare dacă nu cumva daimonii erau fie copii ai zeilor, fie ceva divin, apoi, după

¹²⁷ **Lampon** era unul din cei trei ghicitori pe care statul atenian îi consulta pentru a interpreta miracolele sau sensul obscur al oracolului.

ce Meletos a răspuns afirmativ, Socrate nu făcut altceva decât să întrebe, concluzionând: *Așadar, poate cineva să creadă că există copii de zei, dar că zei, în schimb, nu există?* Aristotel atrage atenția asupra întrebărilor ambigue care trebuie contracarate printr-o definiție obișnuită, nu prea concisă, sau printr-u răspuns direct, înainte ca adversarul să fi terminat, și prin adăugarea motivului acțiunii noastre în concluzie.

Anecdota, ironia sunt arme redutabile în orice tip de discurs. Aristotel îl evocă pe Gorgias care era de părere că seriozitatea excesivă a adversarilor trebuie distrusă prin râs, și râsul – prin seriozitate. Anecdota este foarte utilă în dezbattere, ironia, însă implică o anume moralitate a vorbitorului. *Ironia* – încheie Aristotel – *este mult mai demnă de omul liber decât bufoneria; căci, pe de o parte, cel care recurge la ironie face o glumă în vederea lui însuși, pe de altă parte, bufonul – în vederea altuia*(1419b 7-9).

Ultimul capitol al *Retoricii*, **al XIX-lea**, are în vedere în chip firesc, ultimul element al discursului, *perorația* (*epilogul*). Aristotel enumeră cele patru elemente care o compun:

1. să câștigi auditoriul de partea ta și implicit să fie contra adversarului;
2. importanța faptelor principale trebuie (după caz) amplificată sau atenuată;
3. dispoziția afectivă a auditoriului trebuie să fie una adecvată concluziei favorabile nouă; auditoriul trebuie – spune Aristotel – condus spre pasiuni. Or, ele sunt: mila, indignarea, mânia, ura, invidia, emulația și spiritul de controversă. (vezi *Retorica*, Cartea a II-a, 1377b 16 – 1388b 31).
4. memoria auditoriului trebuie reîmprospătată prin recapitularea faptelor.

La prima vedere, *Retorica* lui Aristotel pare un amestec ciudat între critică literară și logică, etică, politică și jurisprudență, realizat de către cineva care cunoștea foarte bine, prea bine chiar, slăbiciunile inimii umane și știa prea bine cum trebuie păcălită. Pentru a înțelege cum se cuvine tratatul aristotelian, nu trebuie să pierdem din vedere scopul ei practic; ea nu este o lucrare teoretică despre aceste materii, ci un manual destinat oratorului. Așa cum el însuși declară, Aristotel nu a fost aici un deschizător de drumuri, ca în alte domenii. Dar lucrarea sa a căpătat o autoritate deosebită. Doctrinile lui apar în mod repetat în lucrările similare ale scriitorilor greci, romani și moderni. Multe dintre afirmațiile sale se aplică doar societății grecești, dar o și mai mare parte a lor e general valabilă. Dacă *Retorica* ni se pare mai puțin vie decât majoritatea lucrărilor lui Aristotel, este din pricină că astăzi oratoria înclină să se bazeze pe talentul și pe experiența înnăscută, mai degrabă decât pe lecții, iar auditoriul, deși la fel de tributar retoricii ca totdeauna, se simte puțin rușinat de acest fapt și nu vrea să știe cum e făcută scamatoria.

Așadar, dacă în materie de disciplină a retoricii, Socrate și Platon erau partizani ai unei științe specializate, sinonimă cu înțelepciunea, al cărei obiect era, pentru primul, binele, iar pentru al doilea cunoașterea ideilor, Aristotel este adeptul unei științe a posibilului (a probabilului) care, deși mai puțin riguroasă decât aceea a necesarului, putea fi constituită. Această „știință” a probabilului este retorica.

Chiar dacă unii retori care i-au urmat atribuie operei lui un caracter rigid și dogmatic, e imposibil să nu remarci volumul impresionant de informații organizate laborios, într-un stil limpede, cursiv, cu o bună simetrie frazei. Formulările și teoretizările sistematice ale lui Aristotel se vor impune posterității; școala peripatetică și, mai târziu, în epoca romană, Cicero, Dionysos din Halicarnas și Quintilian le vor prelua și aprofunda. Aristotel include retorica în rândul științelor „raționale”, scopul acesteia fiind, nu de a convinge auditoriul (concepție sofistică), ci de a găsi mijloacele de convingere care se află în fiecare subiect, dându-i astfel o definiție foarte originală: *retorica este facultatea de a descoperi pe cale speculativă ceea ce, în fiecare împrejurare e susceptibil să determine convingerea*.

Așa cum am mai arătat în prelegerile anterioare, unul din obiectivele critice la adresa retoricii era utilitatea ei practică. I s-a reproșat adesea că ea nu poate face ca omul să devină mai elocvent. În sprijinul acestei teze era invocat faptul că nici unul dintre retori nu a fost și mare orator. Acestei obiecții i se opunea o celebră replică aparținând lui Isocrate: *Gresia nu taie, dar face ca secera să taie*. Mai mult decât atât, adaugă filosofii, retorica nu garantează nici măcar cunoașterea mai aprofundată a legilor, și este departe de a putea forma conducători politici. Pretențiile retoricilor de a fi capabili să predea toate cunoștințele necesare unui om în viața de toate zilele – *πολυμαθία* – au fost ironizate de către Platon în *Legi*, *Fedru* și în cele două dialoguri din *Hippias*. În contestarea *polymathiei* propriie retoricilor se regăsește vechea negație a calității de σοφός (înțelept) pe care și-o atribuiau poeții, dar și o distincție destul de clară între știință și artă, care se va preciza și mai mult la Aristotel.

Din pretențiile *polymathice* ale primei generații de sofști - retori va rămâne doar cerința, formulată în mai toate tratatele latine, ca viitorul orator să stăpânească un ansamblu de cunoștințe în afara acelor pe care le oferă retorica propriu-zisă. Bunăoară, în terminologia lui Cicero vom întâlni *doctus orator* - sintagmă care reflectă și opoziția față de tipul de orator instinctiv care pune accentul pe *eloquentia naturalis*, pe *ingenium*¹²⁸ și nu pe stăpânirea perfectă a regulilor din tratate. Această orientare pune accent pe latura emoțională și mai puțin pe argumente. Această orientare elenistică către un stil înflorit, patetic, amplu ritmat și afectat poartă numele de *asianism*. Privit mai cu seamă în manifestările sale excesive, *asianismul* nu poate fi acceptat ca o doctrină retorică, ci ca o netă atitudine antiretorică.

Un alt reproș pe care și l-a atras retorica, prin pretenția ei de a asigura succesul oricăreia din tezele care se înfruntă, a fost încălcarea legilor moralei, ba mai mult decât atât a fost considerată ca generatoare metodică de imoralitate. Ea formează oameni necinstiți în raporturile interindividuale, întrucât este mai degrabă o artă a încălcării legilor decât a garantării lor. Pentru a se dezvinovăți, retorii invocau practica religioasă și autoritatea lui Homer care, în *Iliada*, arăta că zeii înșiși sunt influențabili grație rugăciunilor, libațiilor și jertfelor. Acest hiatus de moralitate al retoricii conducea către concluzia că nu există o dreptate absolută, ci numai aceea care se obține. Cel care pierde procesul este de fapt vinovat conform dictonului *res iudicata pro veritate habetur* (*lucrul judecat este considerat adevăr*) – precept juridic care considera că realitatea faptelor stabilite de o hotărâre judecătorească nu poate fi pusă la îndoială. Este ușor de imaginat uimirea și mânia societății romane, când în anul 155 î. Hr., a ascultat pentru prima dată o splendidă elogiare a dreptății urmată de o tot atât de splendidă elogiare a nedreptății, ambele rostite de Carneade¹²⁹. Ignorând amplele discuții privind obiectivitatea și subiectivitatea adevărului, atât de arzătoare în filosofia greacă, cât și descoperirea că vorbirea poate fi ea însăși, independent de obiectul comunicării și de morală, prilej de „artă”, romanii s-au cutremurat, iar Caton¹³⁰ a propus expulzarea imediată a lui Carneade și a celorlalți sofști care alcătuiau delegația oficială a Atenei.

Din punct de vedere politic, retorica este socotită și mai dăunătoare, afirmau filosofii, căci ea pregătește demagogi care pun interesele personale deasupra intereselor statului. Retorica nu poate fi o artă a conducerii statului, fiindcă nu este nevoie de așa ceva. Chiar

¹²⁸ *Ingenium* = 1. dispoziție din naștere; 2. talent, capacitate, pricepere, putere creatoare, imaginație.

¹²⁹ **Carneade** (215 – 129 î.Hr.) – filosof grec, născut la Cirene, reprezentant al unei filosofii sceptice, probabilismul. Moare la Atena.

¹³⁰ **Caton** (234-149 î.Hr.) – om de stat roman, poreclit „cenzorul”. Consul în anul 195, el întrupa politica conservatoare a oligarhiei senatoriale. Censor din 184, va lupta împotriva luxului și moravurilor grecești la Roma. E socotit unul dintre primii mari scriitori de limbă latină.

cetățeanul cel mai ignorant în litere și mai străin de experiența retorică poate găsi măsurile necesare întăririi unui stat și poate să le expună în mod convingător. Era invocat exemplul lui Pericle sau Demostene, care nu urmaseră nici o școală de retorică, sau pe acela al spartanilor care, ostili oricărui învățământ retoric, au știut totuși să-și conducă statul cu abilitate, iar ambasadorii lor s-au remarcat întotdeauna prin eficiența deosebită a discursurilor rostite în diferitele misiuni pe care le-au avut. Ostilitatea spartanilor pentru retorică era atât de mare încât Prodicos din Cheos sau Prodicos din Iulis (n. aprox. 465, 460 î.d.Hr.) – retorul admis până și de intolerantul Aristofan – socotea că cel mai mare succes al său a fost când a obținut bani la Sparta pentru un discurs asupra lui Hercules.

Să mai amintim calda și subtila pledoarie a lui Alkidamas în favoarea improvizației. În *Περὶ σοφιστῶν*, acest elev al lui Gorgias și adversar înverșunat al lui Isocrate, scrie că numai cel capabil să improvizeze poate să-și adapteze discursul la diferitele împrejurări care se pot ivi pe neașteptate. Cei precum Isocrate, care își scriau discursurile *sunt poeți, nu sofști*, ceea ce ar putea însemna că nu sunt oameni de acțiune, ci doar făcători de literatură.

Un alt punct de vedere al filosofilor în legătură cu retorica viza nocivitatea acestei discipline pe plan religios. Pentru a obține stăpânirea deplină a sufletelor retoricii – spun filosofii – recurg la practica incantației. În concepția lui Platon retoricii și magicienii alcătuiesc o singură categorie.

Obiecții ca cea amintită mai sus au ca urmare și frânarea procesului de autonomizare a valorilor. *Cunoaștere, artă, religie și morală* trebuie să fie strâns înmănunchiate sub jurisdicția celei din urmă în vederea unui unic scop: *menținerea ordinii stabilite*. În acest sens, rolul preponderent al moralei în gândirea antică poate fi comparat cu acela pe care l-a avut teologia în evul mediu, când toate disciplinele erau, cel puțin în mod oficial, tributare teologiei. Încercarea de a separa arta și cunoașterea de morală implica, pentru gânditorii antici, primejdia ca formalismul, amoralismul și libera cugetare să-și poată exercita cu toată puterea influența nefastă asupra tinerelor generații, ceea ce, pe cale de consecință, nu putea aduce decât prăbușirea statului.

Aminteam la un moment dat de meritele lui **Gorgias** ca primă voce în descoperirea elocvenței pompoase care a dus implicit la evoluția prozei artistice antice. Ei bine, se pare că tot la el, la **Gorgias** găsim bazele teoretice ale amoralismului retoricii. Cunoașterea, afirma el, este relativă, căci, în ultimă analiză, rezultatele ei nu pot fi decât opinii, iar opinia nu e nici adevărată, nici falsă. Dat fiind că retorica urmărește obținerea adeziunii la opinii, binele, adevărul și dreptatea în sens absolut sunt pseudo-noțiuni și, ca atare, nu intră în sfera preocupărilor sale.

Aristotel, care a făcut mult pentru autonomizarea valorilor, se apropie într-un fel de teoria lui Platon din *Phaidros*, conform căreia retorica ar trebui să slujească adevărul, și se separă de amoralismul și teza imposibilității cunoașterii ale lui Gorgias. Aristotel spune chiar din primele pagini ale *Retoricii* că oamenii tind în mod natural spre recunoașterea adevărului, deoarece adevărul este în sine mai plauzibil și mai convingător decât opusul său. Presupoziția pozitivă asupra adevărului, alăturată presuposiției moralității, pledează pentru universalitatea retoricii, garantată încă de la început de relația ei strânsă cu dialectica. Dar în Cartea a II-a a *Retoricii*, Stagiritul insistă pe larg asupra cerinței ca oratorul să pară înțelept sau prudent și cinstit, să se prezinte pe sine într-o anumită culoare și să creeze o anumită dispoziție în conștiința judecătorului prin aceasta, căci dacă oratorul pare că are toate aceste calități, el inspiră încredere celor care îl ascultă. După această justificare a nevoii de aparență, Aristotel indică pe larg și mijloacele prin care ea se realizează. Prin urmare, nu moralitatea de fapt a oratorului, ci numai aparența ei este o probă în favoarea tezei pe care el o apără, fiindcă Aristotel tratează chestiunea din punctul de vedere specific retoricii, nu eticii, așa cum o precizează fără echivoc în Cartea a III-a: *Dar, întrucât studiul privitor la retorică este în*

întregime în vederea opiniei, trebuie să i se acorde atenție nu fiindcă este corect, ci ca fiind necesar(1403b 37-1404a 1).

Aristotel a adus fără nici o îndoială o îmbogățire valoroasă retoricii prin teoria afectelor (pasiunilor), prin tipologia caracterelor și prin ampla teorie a stilurilor. Scopul său a fost de a dovedi că retorica este egală în drepturi cu dialectica, pe care Platon o considerase drept încununarea tuturor științelor.

Unii cercetători sunt de părere că pentru istoria retoricii, tratatul lui Aristotel – destul de puțin citit – a avut o importanță relativ redusă. În Atica, elocvența politică se ridica tocmai atunci la culmea demnității și puterii ei în persoana lui Demostene, capul rezistenței împotriva amenințării macedonene. După năruirea libertății, însă, elocvența politică trebuia în mod fatal să-și piardă orice importanță. Pledoaria juridică decade, întrucât nu mai există procese publice. Retorica greacă se refugiază în domeniul exercițiilor de școală, din care făcea parte și tratarea de cazuri judiciare fictive.

XI.

CONFLICTUL CU FILOSOFIA (9)

CICERO: VANITATE vs. TALENT sau DESPRE CUM RATEAZĂ POLITICUL MARI DESTINE LITERARE

Pătrunderea culturii grecești la Roma a fost favorizată în chip hotărâtor de așa numitul cerc al Scipionilor, patronat de Scipio Africanul cel Tânăr. Marcat de elenism prin contactul său direct cu lumea grecească, în timpul campaniilor sale militare, Scipio a adus cu sine la Roma câteva personajități însemnate ale culturii grecești. Astfel a funcționat la Roma chiar, între anii 150 – 130 un centru de contact între lumea elenă și cea romană. Începând cu secolul al II-lea, retorii greci invadează Roma, unde încep să predea lecții. Viața politică intensă a Romei oferea toate condițiile pentru ca oratoria să primească un puternic impuls. Spre deosebire de Grecia, aici ea avea scopuri exclusiv practice. Abia în secolul I încep să pătrundă la Roma stilurile retorice artistice ale Orientului elenistic. Secolul transplantului retoricii grecești în „cetatea eternă” a adus, evident, și disputa dintre cele două tendințe, cea *asianică*¹³¹ – impusă de Seneca (cel mai important retor asianic) - și cea *atică*¹³² – impusă de Cicero, ce avea să fie continuat de Quintilian, în ultimul deceniu al sec. I d.Hr., care va impune „direcția ciceroniană”. Cel mai vechi manual retoric în limba latină este *Rhetorica ad Herennium*, atribuită în trecut lui Cicero sau unui oarecare Cornificius, și despre care astăzi se știe că a fost redactată de un autor necunoscut pe la anul 85 î.Hr. Această scriere, alături de *De inventione* – o scriere de tinerețe, înrudită cu ea, a lui Cicero – ca și *De oratore*, aparținând aceluiași, reprezintă momente importante datorită rolului lor de transmițătoare ale învățăturii grecești la Roma.

¹³¹ *Asianism* – tendință a literaturii elenistice către un stil înflorit, patetic, amplu ritmat și afectat (constituită în sec III î. Hr., în orașele Asiei Mici).

¹³² *Aticism* – caracteristică a stilului (sec. VI – V î.Hr.) din Atena antică (situată în Atica) constând în finețe de gust, măsură, eleganță, rafinament, puritate de stil și de limbă.

Aflăm de la Plutarh¹³³ că „Cicero” era de fapt o poreclă. Latinii dădeau năutului numele de *cicer*, iar el avea pe vârful nasului o umflătură, care semăna cu un bob de năut, de la care și-a tras porecla. Tot Plutarh ne spune că la un moment dat, pe când îndeplinea o funcție în Sicilia și dedica zeilor o ofrandă de argint, și-a scris cele două nume: Marcus și Tullius, dar în locul celui de-al treilea, făcând o glumă, a poruncit ca lângă literă meșterul să sculpteze o boabă de năut.

Cel mai mare orator al romanilor – așa cum o spunea chiar el însuși -, mînat de dorința de glorie, Marcus Tullius Cicero, vede lumina zilei la 3 ianuarie 106 î.Hr., - vlăstar al unei familii de cavaleri (mama lui se numea Helvia) și notabili municipali din Arpinum, așezare aflată la 120 km sud-est de Roma. După cursurile obișnuite din localitatea de baștină, la vârsta de 17 ani, Cicero avea să fie dus de către tatăl său la Roma. Înzestrat cu o de acum faimoasă ușurință de a învăța și de a înțelege, tânărul Cicero era în stare să îmbrățișeze orice fel de învățătură și știință, dar înclina mai ales către arta poetică, posteritatea păstrând o mică poemă a lui din tinerețe, intitulată *Pontius Glaucus*, compusă în tetrametru trohaic. Chiar dacă s-a ocupat în multe feluri de muza poeziei, s-a dovedit și un foarte bun orator, faima lui străbătând prin veacuri. Studiile sale juridice au fost însoțite de frecventarea mediilor politice. Deși scund de statură și slăbuț, cu un stomac mereu bolnav, avea o voce plină și clară, dar aspră și neșlefuită, iar din cauza cugetării, avea totdeauna asprime și patos. Se avânta totdeauna spre tonuri înalte și aceasta inspira teamă pentru fizicul său fragil. La începuturile carierei sale, din prudență dar și pentru a-și desăvârși formația, Cicero întreprinde o călătorie în Grecia continentală și în insule, oprindu-se la Rhodos. La Atena audiază mai multe prelegeri filosofice, printre care cele ale lui Antiochos din Ascalon¹³⁴, iar la Rhodos devine elevul unui anume Molon (vestit pentru stilul său retoric, moderator între cel aticist și cel asianic) care îi blochează tendințele de a practica oratoria de tip asianic, fapt salutar asupra sănătății destul de șubrede a lui Cicero, limitându-i efortul vocal și gesticulația exagerată – caracteristice asianismului. Plutarh spune că Molon, ascultându-l pe Cicero, s-a întristat la gândul că elocința greacă urma să piardă teren în fața celei romane.

Elementul hotărâtor al istoriei romane a fost expansiunea. Întreaga existență a Orașului și a Imperiului a fost determinată în toate aspectele ei de această realitate. Cucerirea avea să-i aducă pe romani, constituiți inițial într-o societate agrară, în contact cu diverse lumi, iar acest contact a dus prin consecințele sale inevitabile la ruperea echilibrului politic și spiritual al orașului-stat devenit Imperiu. Constituția aristocratică a Romei republicane ce prevenea orice tentativă de instaurare a unei dominații personale în dauna atotputerniciei Senatului era incompatibilă cu realitatea imperială. Spiritualitatea romană tradițională, proprie unui popor de cultivatori și militari, a fost zdruncinată din temelii de criza de adaptare produsă de noile condiții create de expansiunea teritorială a Romei. Cetățeanul roman era silit să privească dincolo de *pomerium*-ul¹³⁵ Orașului, iar lărgirea prodigioasă a orizontului său avea să producă o criză morală, complementară crizei politice. Dacă urmările expansiunii nu s-au manifestat în totalitatea lor cât timp romanii au avut de înfruntat adversari care se aflau la nivelul lor sau le erau inferiori, contactul cu lumea grecească și cu cea orientală, creatoare ale unor culturi și istorii milenare, a dat o lovitură decisivă tradiției romane.

¹³³ Plutarh – *Viețile paralele* (vol.IV) – traducere, notițe introductive și note de prof.univ.dr.doc. N.I.Barbu, Buc., Ed. Științifică, 1969.

¹³⁴ **Antiochos din Askalon** (mort la anul 68 î.Hr.) – academician, retor și filosof grec antic aparținând școlii alexandrine (Siria), a profesat la Athena, Alexandria și Roma, încercând o apropiere între Academie și aristotelism. Reprezentant al scepticismului teoretic și practic, Antiochos din Askalon socotea că *adevărul* constă în concordanța părerilor filosofilor. Din punct de vedere al eticii, era de părere că *virtutea* nu este suficientă pentru a fi „prea fericit”, dar ajunge pentru câtă fericire este în viață.

¹³⁵ *pomerium* (*pomoerium*) – spațiu gol împrejurul zidurilor Romei; de aici *minore pomoeria finiri* – a fi închis între hotare prea strâmte.

Reacția romanilor față de noua situație s-a manifestat, atât pe plan politic cât și pe plan spiritual, în două direcții opuse: o fracțiune a elitei romane, inițial minoritară, a încercat să se adapteze noilor împrejurări; cealaltă, majoritară la început, a fost tentată să se închisteze într-o formulă conservatoare, pe cât de firească pe atât de inefficientă în perspectivă istorică, dar capabilă să înregistreze succese temporare. Din punct de vedere politic se constată dezvoltarea puterii personale în dauna autorității Senatului și a magistraturilor, iar pe de altă parte provinciile – deși teritorii ocupate și exploatate de Roma, exercită o presiune tot mai puternică asupra Romei și Italiei, în tentativa de a le smulge privilegiile pe care și le arogaseră în detrimentul lor. În același timp se manifesta și tendința de emancipare a sclavilor și libertilor. Provincialii se străduiau să parvină la cetățenia romană pentru a beneficia de drepturi și privilegii ce decurgeau din aceasta. În fine, pe plan spiritual, consecințele expansiunii au determinat conflicte la fel de acute. În ciuda măsurilor represive drastice dictate de Roma, Grecia și Orientul invadau Roma. Cultele grecești și orientale subminau credințele italiice, Cultura grecească pătrundea în toate sectoarele vieții culturale romane, iar cercurile conservatoare de la Roma se simțeau periclitare pe acest teren cu precădere.

Pe la anul 86 î.Hr., când și-a început activitatea de avocat, Roma se afla în toiul unor grave conflicte sociale și politice, expresie a contradicțiilor economice, sociale și politice dintre clasele și categoriile sociale care alcătuiau populația Romei. Astfel, lupta surdă, cu izbucniri izolate, dintre sclavi și stăpânii de sclavi a luat o formă violentă și de masă cu răscoala lui Spartacus.

Contradicțiile între *optimates* – grupare politică a bogătaşilor ostilă oricăror reforme cerute de populație și *populares* – reprezentanți ai intereselor păturilor săraceau provocat frecvente încăierări civile, și apoi războiul dintre Marius și Sylla și mai târziu cel dintre Caesar și Pompeius. Grava problemă a datoriilor a cristalizat în cele din urmă conjurația lui Catilina împotriva Senatului, pe care Cicero în calitate de consul a demasc-o.¹³⁶ La toate acestea s-au adăugat și conflictele pe plan extern cu Mithridates și apoi cu galii.

Cicero pornise la cucerirea gloriei, ca valoare supremă, prin cucerirea altor valori-instrumente (prestigiul oratoric, clientela avocatului) și apoi dobândirea unor demnități publice cu toate că *natura mai degrabă îl făcuse om de litere, decât om politic*.¹³⁷ Nimănui nu i-a fost mai drag neastâmpărul vieții publice, de care oamenii de stat se plâng atunci când nu dispun de el și nu mai prididesc a-l regreta după ce l-au pierdut. Dacă e să dăm crezare lui Plutarh, chiar Oracolul de la Delphi pe care l-a întrebat cum ar putea ajunge la cea mai mare glorie, l-a îndemnat la temperanță prin glasul Pitiei care i-ar fi prezis să ia drept conducător al vieții sale firea sa și nu părerea celor mulți. Ca și Demostene urmarea cu mare atenție arta actoricească:

*Un mare avânt în puterea sa de a convinge a dobândit Cicero din arta actoricească și luând în batjocură pe oratorii care strigau tare, a spus că din cauza slăbiciunii recurg la urlate, după cum șchiopii dau fuga la cal. Iar farmecul glumelor și vorbelor sale de spirit deși părea că este judicios și delicat, totuși pentru că le folosea fără măsură, supăra pe mulți, de aceea și-a dobândit faima de răutăcios.*¹³⁸

Plutarh ne oferă câteva asemenea exemple culese de-a lungul carierei lui Cicero:

Când Caesar a propus legea care prevedea ca să fie împărțit veteranilor pământul din Campania, mulți dintre senatori erau foarte indignați, iar Lucius Gellius, care era cel mai

¹³⁶ Pentru o apreciere justă este indicat să se compare lucrarea lui Sallustius, *De conjuratione Catilina* (*Despre conspirația lui Catilina*) cu *In Catilinam orationes quattuor* (*Catilinarele*). Conspirația, inițiată atât pentru a răzbuna eșecul electoral al lui Catilina, cât și pentru a atrage atenția asupra situației dificile economico-sociale ce necesita o reformă agrară, a fost descoperită la timp și exemplar pedepsită – Cicero obține pedeapsa cu moartea pentru conspiratorii prinși, fapt care îi conferă lui Cicero reputația de salvator și părinte al patriei (*pater patriae*).

¹³⁷ Gaston Boissier – *Cicéron et ses amis – Etude sur la société romaine du temps de César* – Librairie Hachette, Paris, 1902, pag. 29.

¹³⁸ Plutarh, *op.cit.*, pag. 395.

bătrân, a spus că atât cât va trăi el, aceasta nu se va întâmpla, iar Cicero a zis: „Gellius ne cere o mică amânare”. Un oarecare Octavius era învinovățit că provine din Libia. La un proces, acesta a spus că nu poate să-l audă pe Cicero, iar acesta a răspuns: „Și totuși ai urechea găurită”. Când Metellus Nepos a spus că Cicero ucisese mai mulți oameni vorbind împotriva lor decât salvase pledând, Cicero a zis: „Am mai multă bună-credință decât dibăcie în arta vorbirii”. Un tânăr care era învinovățit că dăduse otravă tatălui său într-o plăcintă, se obrăznicise și spunea că are să-l insulte pe Cicero. Acesta i-a zis: „Prefer să primesc mai degrabă insultă de la tine decât plăcintă”. [...] Folosirea unor glume mai amare împotriva dușmanilor și a rivalilor, la procese, se pare că aparține genului retoric, dar jugnirea adusă oamenilor cu care avea de-a face i-a atras multă ură – conchide Plutarh.¹³⁹

Așadar, încă de la primele sale pledoarii, Cicero se afirmă ca un orator cult, talentat, muncitor, curajos. Se spune că avea darul de a se face spectatorul celor povestite. Lucrurile îi solicită atenția, oamenii îl atrag ori îl resping cu o tărie de necrezut, narațiunile sale sunt pline de clocot, atacurile sale sunt dezlănțuiri furioase, iar insuccesele vrăjmașilor le savurează cu o bucurie nebună! *His ego rebus pascor, his delector, his perfruor!* (Pe mine asemenea lucruri mă hrănesc, mă bucură, mă desfată!).

În anul 70 î.Hr. Cicero atacă virulent aristocrația senatorială, venală și coruptă, fără să se declare explicit un adversar al acesteia. Se simțea atras de aristocrație doar datorită predilecției acesteia pentru manierele alese și plăcerile rafinate. Dacă însă aristocrația îi era puțin pe plac, îndrăgea și mai puțin guvernământul popular despre care spunea că *este cel mai rău din toate*. Nu era însă nici un adept al sistemului democratic, respingând suveranitatea numărului, care acordă aceeași însemnătate unui neștiutor și unui înțelept. Cicero spunea categoric că egalitatea, înțeleasă în felul acesta, este cea mai mare dintre toate inegalitățile – *ipsa aequitas iniquissima est*. Care este prin urmare forma de guvernământ, ce i se părea mai bună? Aceea care pe toate le unește într-o dreaptă cumpănire. O spune foarte limpede în *Republica*: *Vreau – spune el – ca în stat să existe o putere supremă regală, ca o altă parte să fie rezervată autorității primilor cetățeni și ca unele lucruri să fie lăsate în seama aprecierii și voinței poporului*.

Adevăratele sale calități, dar și defecte se vor vedea șapte ani mai târziu, în anul 63 î.Hr., când identificându-se cu interesele clasei ce-o criticase, combate pe 1 ianuarie – la intrarea în funcția de consul - un proiect de lege agrară ce urmărea rezolvarea, atât cât se putea în condițiile de atunci, a grevei probleme a cetățenilor săraci, care cereau distribuiri de pământ. În timpul conjurației lui Catilina din același an, Cicero se dovedește un abil tactician în descoperirea complotului, dar șovăitor, nu odată crud, și mereu lipsit de dorința de a afla cauzele, adoptând măsuri represive. La 23 septembrie anunță senatului conjurația, pentru ca, la 22 octombrie să voteze condamnarea acesteia. În ziua de 8 noiembrie, Cicero rostește în senat *prima Catilinară*, urmată de plecarea precipitată a lui Catilina din Roma, pe care de altfel Cicero o reclamase cu insistență. *Când a început Catilina să vorbească – spune Plutarh – s-a produs un murmur, și în cele din urmă Cicero ridicându-se, i-a poruncit să părăsească cetatea, pentru că între el, care conduce cetatea cu cuvântul, și Catilina, care conduce cetatea cu armele, trebuie să fie un zid.*¹⁴⁰ A doua zi, la 9 noiembrie, Cicero pronunță *a doua Catilinară* în fața poporului, iar la 3 decembrie o *a treia Catilinară*, ca urmare a arestării allobrogilor¹⁴¹. Practic ce anume se întâmplase? Solii tribului allobrogilor, din Gallia

¹³⁹ Idem, pag. 414-415.

¹⁴⁰ Plutarh, *op.cit.*, pag. 404-405.

¹⁴¹ **Allobrogii** (allobroges = locuitorii teritoriului străin), popor celtic locuia în Gallia narboneză, între râurile de azi Rhône (Rhodanus) și Isère (Isara). Au avut ca orașe principale Viena, Grenoble și Geneva. Au încercat să închidă calea Cartaginezilor care treceau Alpii (218 î.Hr.). Cu toate că i-au bătut pe romani, vor fi supuși de aceștia în 121 î.Hr., prin comandantul roman Quintus Fabius Maximus. În anul 63 î.Hr., delegații lor i-au descoperit lui Cicero, conjurația lui Catilina.

narboneză, fuseseră contactați de conjurații aflați la Roma, care doreau sprijinul militar al provincialilor. Allobrogii divulgă aceste manevre lui Cicero, obțin de la conspiratori scrisori, adică probe scrise de înaltă trădare, care se aflau asupra lor în momentul unei arestări aranjate în prealabil. Continuând cronologia faptelor, la 5 decembrie, Cicero rostește în senat a patra Catilinară și ordonă strangularea conjuraților, anterior arestați din ordinul său, în temnița Tullianum. După execuție, Cicero avea să exclame în fața mulțimii acel celebru *uixerunt – au trăit*. Iată cum descrie Plutarh acest moment de un dramatism aparte:

Străbătând deci Cicero forul și ajungând la închisoare, a dat pe Lentulus călăului și a poruncit să-l ucidă și apoi, la rând, pe Cethegus, și tot așa coborând pe fiecare dintre ceilalți, a poruncit să-i ucidă. Văzând însă că mulți dintre conjurați stau îngrămădiți în for și că nu știu de cele petrecute, ci așteptau noaptea, cu gândul că oamenii sunt încă în viață și pot să fie răpiți, Cicero le-a strigat în gura mare următoarele: „Au trăit”, căci așa obișnuiau romanii să exprime faptul de a muri, nevoind să întrebuințeze un cuvânt greu. Era încă seară și Cicero se urca prin for spre casă, dar cetățenii nu-l mai petreceau în tăcere și în rânduială, ci când ajungea în dreptul lor, îl primeau cu strigăte și aplauze, numindu-l salvatorul și întemeietorul patriei.¹⁴²

Anul 63 î.Hr., este deopotrivă anul în care talentul său oratoric a dat la iveală adevărate capodopere retorice dar și anul în care numele său se afla pe buzele tuturor alăturându-i-se epitetul de salvatorul: *Recunoștința scăpării și a mântuirii o datoresc unui singur om, lui Cicero, deoarece numai el îndepărtase o primejdie atât de mare.*¹⁴³

Legănăt de iluziile pe care i le trezea situația sa de *consularis* (fost consul), în anii 62, 61 și o parte din 60, Cicero este brusc trezit la realitate, spre sfârșitul anului 60, când află de constituirea secretă a asociației politice dintre Caesar, Crassus și Pompeius, cunoscută sub numele de *primul triumvirat*. Anul 59, când Caesar era consul, este pentru Cicero primul contact cu realitatea dură și amară. În acel an Caesar practic pusese bazele puterii personale, care, mai târziu, îl va ajuta să instituie dictatura militară. Cicero, deși intuise exact situația politică, calitățile și scopurile celor aflați în luptă, ba chiar și unele consecințe ale situației de fapt¹⁴⁴, este incapabil de a se alătura uneia dintre tabere, sau să se retragă din viața politică, iluzionându-se că republica mai putea fi salvată. Astfel că, nu a primit ofertele de colaborare din partea lui Caesar, atrăgându-și consecințele. Clodius, instrumentul politic al lui Caesar, intrând în funcție ca *tribunus plebis*, propune un proiect de lege care prevedea pedeapsa cu exilul pentru oricine executase cetățeni romani fără o prealabilă judecată. Proiectul îl viza în mod direct pe Cicero, care executase pe conjurații lui Catilina fără să-i judece. Cicero este nevoit ca la 20 martie 58 să ia drumul exilului. Un an și jumătate mai târziu, în septembrie 57, avea să se întoarcă în triumf la Roma în urma anulării exilului, obținute de prietenul său Pompeius care, neliniștit de ascensiunea lui Caesar și indignat de comportamentul jignitor și amenințător al lui Clodius, a făcut presiuni în rândul aristocrației senatoriale. Fusesse un exil pe care Cicero l-a suportat cu greu, lamentându-se și cerând pretutindeni ajutor.

În anii 50-51, Cicero are motive să-și mângâie într-o oarecare măsură vanitatea, în calitate de guvernator al Ciliciei, unde a dat dovadă de om cumpătat, cu grijă față de supușii Romei, de umanitate. În toată această perioadă a încercat în van să-i reconcilieze între ei pe Caesar și Pompei, aflați în plin conflict. Sosește la Roma, tocmai în preajma izbucnirii războiului civil dintre Caesar și Pompei. Cicero se afla acum pradă celor mai chinuitoare frământări. Evenimentele se precipită, Caesar trece Rubiconul, la 7 ianuarie 49, și se apropie de Roma, în vreme ce Pompeius, surprins, se retrage spre sud, în cele din urmă îmbarcându-se spre Grecia. Este lesne de închipuit zbuciumul în care se află Cicero, rămas în Italia. Caesar, abil, pune la cale o întâlnire cu Cicero. Evenimentele luaseră de altfel o turnură, astfel încât

¹⁴² Plutarh, *op.cit.*, pag. 410.

¹⁴³ Plutarh, *op.cit.*, pag. 410.

¹⁴⁴ Vezi cele două *Scrisori către Atticus*.

Cicero trebuia să aleagă: ori cu Caesar, care era victorios și care, în mod vădit, deși reprezentant al *popularilor*, avea să instituie dictatura, ori cu Pompeius, care era spada senatului și a forme de guvernământ republicane. Împotriva sfaturilor prietenilor, a îndemnurilor vehemente venite din partea familiei, Cicero alege *republica* și alăturându-se lui Pompeius. Iată cum exprimă Lucanus¹⁴⁵ în poemul său epic *Pharsalia*, simțămintele tuturor acelora care, fără a-și ascunde jalnica situație a republicii, s-au îndârjit până la urmă s-o apere:

Aidoma părintelui care murindu-i copilul, se mângâie conducând funeraliile, aprinzând el însuși rugul funerar și nepărăsindu-l decât cu părere de rău și cât mai târziu cu putință, întocmai, o, Romă, nu te voi părăsi mai înainte de a te fi purtat moartă în brațele mele. Voi urma până la capăt doar numele tău, o libertate, chiar dacă nu vei mai fi decât o umbră zadarnică.

Pharsalos – locul în care Pompeius și odată cu el și republica au fost înfrânate de către Caesar – nu a însemnat și sfârșitul carierei politice pentru Cicero. Caesar – învingătorul – nu numai că l-a iertat, dar i-a acordat o atenție deosebită, în felul cum l-a salutat, fapt relatat destul de pregnant de Plutarh: Caesar, când l-a văzut [pe Cicero] că-i iese în cale cu mult înaintea celorlalți, a coborât de pe cal, l-a salutat și a mers cale de mai multe stadii vorbind numai cu el. Din acel moment Caesar n-a încetat de a-l onora și de a-i da dovezi de atenție...¹⁴⁶ Cu toate acestea, chiar dacă în aparență Cicero încerca să se acomodeze cu situația politică, dar în realitate inima lui era la republică.

Nici în viața de familie Cicero nu s-a putut vedea împlinit până la capăt. În jurul anului 77 î.Hr., s-a căsătorit cu Terentia, membră a unei familii distinse și posesoare a unei averi însemnate¹⁴⁷, care i-a dăruit doi copii: Tulia, pe care o va iubi foarte mult, și Marcus. În perioada surghiunului său, Terentia a suferit mult pentru soțul ei dar s-a purtat vitejește. Aflând despre felul în care fusese tratată, Cicero îi scria deznădăjduit: Cât sunt de nefericit! Trebuie oare ca o femeie atât de virtuoasă, de cinstită, de gingașă și devotată să fie astfel chinuită din pricina mea! [...] Fii încredințată că nu am nimic mai scump decât pe tine. În clipa aceasta îmi pare că te văd, și nu-mi pot opri lacrimile. [...] Lumină a ochilor mei, aş vrea să te revăd și să mor în rațele tale! Cu toate acestea după 30 de ani, în anul 47 î.Hr., Cicero se va despărți de ea, din motive financiare. Zeflemitorii au folosit prilejul acestui divorț pentru a se distra din plin. Într-un fel Cicero își primea plata pentru cât de mult își bătuse el joc de ceilalți de-a lungul discursurilor sale. Asta cu atât mai mult cu cât, în pofida celor 63 de ani, s-a gândit să se recăsătorească și a găsit o tânără, Pubilia, pe care tatăl ei înainte de a muri i-o încredințase în tutelă. O căsătorie între un tutore și pupila lui în acele vremuri era nu odată subiect de comedie, iar piesele unor autori precum Plaut ori Terențiu stau mărturie. Dar dacă e să dăm crezare mărturiilor lui Tiron, secretarul lui Cicero, faptele s-au petrecut cumva atipic, de vreme ce marele orator s-a căsătorit cu ea numai spre a-și plăti datoriile cu averea ei. După cum era lesne de prevăzut, încurcăturile n-au întârziat să apară. Pubilia care era mai tânără decât Tulia – fiica lui Cicero – nu se înțelegea cu aceasta și se pare că n-a știut să-și ascundă bucuria la moartea ei. Pentru Cicero faptul a constituit o crimă de neiertat, drept care nu a mai vrut s-o vadă înaintea ochilor. Atipic a fost și faptul că tânăra

¹⁴⁵ **Lucanus Marcus Annaeus (39 d.Hr.- 65 d.Hr.)** – nepot al lui Seneca, unul dintre prietenii împăratului Nero, la început a fost cvestor în senatul roman. Fiind premiat pentru o odă ditirambică la o serbare în cinstea împăratului, capătă curaj și scrie *Pharsalia*, un poem epic despre războiul civil dintre Caesar și Pompeius. Opera i-a rămas neterminată pentru că, fiind implicat într-o conspirație și prins, s-a sinucis la vârsta de 26 de ani. Poemul *Pharsalia* este socotit ca fiind inegal, lipsit de eleganță, având uneori pasaje retorice.

¹⁴⁶ Plutarh, *op.cit.*, pag. 426-427.

¹⁴⁷ După spusele lui Plutarh, Terentia i-a adus lui Cicero drept zestre 120.000 de drahme, case la Roma și o pădure la Tusculum.

Publia, departe de a primi cu plăcere libertatea care i se oferea, s-a chinuit din răspuțeri (fără succes) să reintre în grațiile și în casa vârstnicului bărbat ce-o alungase.

Dar ceea ce a constituit chinul vieții lui a fost afecțiunea, cea mai adâncă a vieții lui, pe care a purtat-o fiicei sale, Tullia. Măritată la 13 ani cu Piso, apoi cu Crassipes, și despărțită de ei prin moarte și respectiv, divorț, Tullia s-a recăsătorit pentru a treia oară în lipsa tatălui ei care era guvernator al Ciliciei. Mulți i-au fost pețitori, pentru că se conta pe faptul că tatăl ei, Cicero, se va întoarce din misiune un om bogat. Alesul a fost un tânăr de neam mare, pe nume Dolabella, om de lume, care în ciuda unei inteligențe vii se remarcă mai degrabă prin risipă, petreceri și viață ușuratică. Căsătoria cu Tullia nu l-a făcut să-și schimbe obiceiurile și după o vreme s-a alăturat unei femei din lumea mare, bine cunoscută pentru aventurile ei galante, Caecilia Metella. În scurt timp, Dolabella și-a risipit nu numai averea lui, dar și pe cea a nevestei. În cele din urmă, după grave și repetate jigniri, Tullia se văzu silită să părăsească domiciliul conjugal și să se întoarcă în casa tatălui ei. Era însărcinată. O naștere care a avut loc în împrejurări nefericite i-a pus capăt vieții la doar 31 de ani. Cicero nu s-a putut mângâia niciodată de moartea ei și durerea de a o fi pierdut a constituit cea mai adâncă suferință a vieții lui. Mulți au încercat să-l consoleze prin scrisori de condoleanțe, printre care și un anume Sulpicius, marele jurisconsult care cărmuia Grecia și al cărui fiu se pare râvnise și el la mâna Tulliei. Trebuie să-ți împărtășesc un gând care m-a alinat, poate că va izbuti să-ți micșoreze durerea – îi scrie Sulpicius în scrisoarea care din fericire s-a păstrat. La înapoierea mea din Asia, în vreme ce navigam de la Egina¹⁴⁸ spre Megara¹⁴⁹, am început să privesc peisajul din juru-mi. Megara îmi stătea în față, Egina era înapoia mea, Pireu¹⁵⁰ îl aveam în dreapta, iar Corintul¹⁵¹ în stânga. Fuseseră cândva orașe înfloritoare, acum nu mai sunt decât ruine risipite pe sol. Văzându-le mi-am spus: „Cum de îndrăznim oare, bieți muritori ce suntem, să ne plângem de moartea unuia dintre noi, cărora natura ne-a dat o viață atât de scurtă, atunci când dintr-o privire vedem leșurile culcate ale atâtor falnice orașe!”

Învățătura trasă din priveliștea ruinelor, modul de a interpreta natura în folosul ideilor morale, melancolia adăugată unui peisaj frumos, iată doar câteva simțăminte pe care antichitatea păgână le-a cunoscut prea puțin. Pasajul citat pare într-adevăr însuflețit de un spirit creștin. Se pare că însuși Sfântul Ambrozie al Mediolanului a imitat-o într-una din scrisorile sale de condoleanțe. Patrologii amintesc în cercetările lor de influența pe care au avut-o asupra scrierilor ambroziene, discursurile funebre ale lui Seneca și Cicero, atât în ceea ce numim orațiile funebre (De obitu Valentiniani și De obitu Theodosii) dar și în ceea ce privește epistolarul său.¹⁵²

Nici în ceea ce îl privește pe fiul său Marcus, Cicero nu s-a putut bucura așa cum și-ar fi dorit. Marcus nu avea în firea lui decât instinctele unui ostaș, iar tatăl său voia cu tot dinadinsul să facă din el un filosof și un orator. În ciuda dorinței lui Marcus de a-l urma pe Caesar în războiul din Spania, Cicero l-a trimis la Atena să-și desăvârșască educația. Departe de supravegherea tatălui, s-a dedat fără măsură plăcerilor cu atât mai mult cu cât însuși dascălul său – nimeni altul decât Gorgias – îl îndemna fără nici un fel de scrupul spre

¹⁴⁸ **Egina** – insulă grecească din golful cu același nume; în vechime a fost rivala politică și economică a Atenei. A avut cea mai veche școală de sculptură, ale cărei statui au fost dezgropate în anul 1811 și se găsesc la Munchen sub numele de marmure de Egina.

¹⁴⁹ **Megara** – oraș grecesc de pe istmul Corint, prosper în sec. VII –VI î.Hr., a fondat mai multe colonii. Răfuielele cu Atena au declanșat războiul peloponeziac; școala filosofică din Megara, urmând lui Aristotel, a contribuit la dezvoltarea logicii.

¹⁵⁰ **Pireu** – în epoca războaielor medice (sec V î.Hr) devine principalul port al Atenei de care era legat printr-un puternic sistem de apărare – *Zidurile lungi*.

¹⁵¹ **Corint** – cetate înfloritoare din Grecia antică, rivală a Atenei și a Spartei.

¹⁵² Moreschini Claudio & Norelli Enrico – *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine – de la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu* – Ed. Polirom, Iași, 2004, pag 305 și 308.

așa ceva, pricepând repede că va câștiga mai mulți bani încurajându-i viciile decât dezvoltându-i calitățile. În urma acestei „pedagogii”, Marcus, în loc să prindă drag de Platon și Aristotel – cum spera tatăl său – a îndrăgit vinul de Falerno și de Chios, atrăgându-și renumele de cel mai vârtos băutor al vremii.

La 15 martie 44 î.Hr., are loc unul din evenimentele care au rămas puternic încrustate în istoria omenirii: asasinarea lui Caesar. Cicero a fost cel care a pregătit pe plan ideologic acest moment. El personal nu a participat la complot, însă este probabil să fi asistat la scena asasinării lui Caesar în senat, când Brutus a agitat pumnalul însângerat și a strigat numele marelui orator. Când se așează în scaun – narează Suetonius¹⁵³ – conspiratorii îl înconjură părănd că-și fac datoria. Imediat Cimber, care-și luase asupra-și primul rol, se apropie de el, ca spre a-l ruga ceva. În momentul când Caesar refuza cu un gest amânând chestiunea pe altă dată, acesta îi smulse toga de pe amândoi umerii. Atunci Caesar strigă: „Dar asta este un act de violență”. Îndată unul din cei doi Cassius îl răni pe la spate, ceva mai jos de gât, cu pumnalul. [...] Și căzu străpuns de douăzeci și trei de lovituri de pumnale, scoțând numai la prima lovitură un geamăt fără vorbe, deși unii spun că i-ar fi adresat aceste cuvinte lui Marcus Brutus, care se repezise asupra lui: „Kai sy teknon” (Și tu, fiule!)¹⁵⁴

De altfel Cicero avea să devină în scurtă vreme șeful republicanilor, continuând să spere într-o iluzorie restaurare a republicii. A încercat, fără succes, să-l manipuleze pe tânărul Octavian împotriva lui Marcus Antonius, pe care îl considera cel mai primejdios dușman al republicii. Dar, la 7 decembrie 43 î.Hr., asasinii trimiși de Antonius, care se înțelese în prealabil cu Octavian („copilul divin” – cum îi spusese Cicero), îl surprind la Caieta, o localitate pe malul mării unde Cicero avea câteva fâșii de pământ și un loc unde putea să se ascundă în timpul verii, când vânturile suflă foarte plăcut.

În acest timp, au venit ucigașii, centurionul Herennius și tribunul Popillius, pe care, când fusese acuzat că-și ucisese tatăl, îl apăraseră Cicero, având cu ei slujitori. Ajunși în fața ușii lui Cicero, care era închisă, au bătut, dar, deoarece Cicero nu se auzea, iar cei dinăuntru spuneau că știu de el, se zice că un tânăr pe care-l crescuse și-l instruisese Cicero cu manuale și învățături liberale, libertul fratelui său Quintus, numit Philologus, a spus că lectica este purtată spre mare prin locuri de plimbare, care au plante pe margine și sunt umbroase. Tribunalul, luând cu sine câțiva soldați, a pornit pe drum, dar Cicero a văzut cum Herennius vine repede prin alei și a poruncit sclavilor să pună acolo jos lectica. El însuși, după cum avea obiceiul, punându-și mâna stângă pe bărbie, se uita țintă la ucigași, plin de praf și de frunze, cu chipul transfigurat de gânduri, astfel încât cei mai mulți și-au acoperit fața când Herennius l-a ucis. A fost ucis în clipa când și-a scos capul din lectică, în vârstă de șaiszeci și patru de ani. La ordinul lui Antonius, i-au tăiat capul și mâinile cu care scrisese „Filipicele”. Pentru că însuși Cicero a intitulat „Filipice” discursurile rostite împotriva lui Antonius.¹⁵⁵ Peste timp, Seneca retorul avea să reproducă un vers dintr-un poem al lui Cornelius Severus: în care se spune că odată cu moartea lui Cicero trist a tăcut elocința limbii latine.

La un an după uciderea lui Cicero, în 42 î.Hr., Brutus se sinucide, zece ani mai târziu moare prietenul lui Cicero – Atticus, iar cu paisprezece ani înainte de Hristos, Octavian, ultimul mare erou al spectacolului istoric evocat, părăsește și el lumea aceasta. În ziua cea din urmă – relatează tot Suetonius – întrebând din când în când dacă starea lui dă naștere la tulburări în afară, după ce ceru o oglindă, dete instrucțiuni să i se pieptene părul și să i se aranjeze obrajii căzuți. Privi pe prieteni și-i întrebă dacă găsesc că el a jucat bine comedia

¹⁵³ **Caius Suetonius Tranquillus** (sfârșitul sec. I – sec II), istoric latin, protejat al lui Pliniu cel Tânăr, arhivar al Împăratului Hadrian. Căzut în dizgrație, se va dedica scrierii *Vieților celor doisprezece cezari* și *De viris illustribus*.

¹⁵⁴ *Viețile celor doisprezece cezari* (în românește de David Popescu și C. V. Geroc) – Editura Științifică, Buc., 1958, pag. 44.

¹⁵⁵ Plutarh, op.cit., pag. 435.

vieții, adăugând în grecește această încheiere: „dacă totul a mers bine, aplaudați piesa și bateți din palme”.¹⁵⁶

Dincolo de amintirea unor vremuri dramatice, de intense frământări, la care Cicero a avut deopotrivă partea sa de lumină ca și partea sa de umbră, rămâne opera acestei personalități indiscutabile a din ultimul veac de dinaintea venirii Mântuitorului. S-au păstrat de la el 58 de discursuri, pe teme judiciare, politice, etc., la care se adaugă o vastă culegere de scrieri consacrate retoricii și filosofiei, precum și o amplă corespondență. Epistolarul ciceronian este în același timp un dosar intim și o adevărată frescă a vieții Romei din vremea sa, în care omul Cicero ni se descoperă cu o surprinzătoare sinceritate, prin atitudini politice și civice, prin viața zilnică din for și din familie. Cele 931 de scrisori, scrise între anii 68 și 43 î.Hr., au fost grupate, în funcție de destinatari, în patru culegeri: *Quintum fratrem* (3 cărți), *Ad familiares* (*Către prieteni*), în 16 cărți, *Ad Atticum*, în 16 cărți și *Ad Brutum*, doar 15 scrisori. Din păcate, s-au pierdut, pe lângă numeroase discursuri, poemele lui Cicero¹⁵⁷, mai ales cel consacrat faptelor săvârșite în timpul consulatului său, intitulat *De consulatu suo* (*Despre consulatul său*) – poem în trei cărți, compus în 60 î.Hr., din care a răzbătut prin vremi ecoul celebru *cedant arma togae*.¹⁵⁸

Putem vorbi despre Cicero ca un filosof? Ei bine, într-o oarecare măsură răspunsul poate fi afirmativ. Pasiunea pentru filozofie i-a fost insuflată lui Cicero – așa cum singur o mărturisește – de reprezentanți principalelor doctrine ale vremii: epicureismul¹⁵⁹, stoicismul¹⁶⁰, neoacademismul, pe care îi audiasse la Roma sau Grecia. Dezamăgit de situația politica de după 56 î.Hr., Cicero caută în scris un rost al existenței sale, propunându-și să dea Romei o literatură filosofică proprie, în măsură să o elibereze de sub tutela spirituală a Greciei. Chiar dacă locul lui Cicero în istoria filosofiei universale este mai degrabă unul modest, opera sa oferă cititorului o lectură nu lipsită de satisfacții. Este drept că filosoful Cicero s-a limitat să adopte elemente din diferite doctrine filosofice, manifestând totuși pe de o parte, o preferință marcată pentru Noua Academie în teoria cunoașterii și pentru stoicism în morală, iar pe de altă parte, o aversiune nu mai puțin evidentă pentru învățătura lui Epicur. În consecință, numele lui Cicero este menționat în tratatele de istorie a filosofiei în rândul filosofilor eclecticici sau în acela al adepților Noii Academii. Opera sa filosofică, chiar dacă nu reprezintă ceea ce în termeni tehnici s-ar chema un corpus doctrinar, trebuie apreciată pentru adaptarea modelelor filosofice grecești la spiritualitatea și mentalitatea romană și mai ales,

¹⁵⁶ *Viețile celor doisprezece cezari* (în românește de David Popescu și C. V. Geroc) – Editura Științifică, Buc., 1958, pag. 109.

¹⁵⁷ Opera poetică a lui Cicero nu a fost apreciată de posteritate; Seneca retorul afirma că „elocința l-a părăsit în poezie pe Cicero”.

¹⁵⁸ *Armele să se da în lături înaintea togii*.

¹⁵⁹ *epicureism* – filozofie cunoscută prin sensualism, plăcere ș.a.m.d. (Scopul tuturor acțiunilor noastre este să fim liberați de suferință și fricăși, după ce am atins acest țel, furtuna sufletului este potolită, iar ființa respectivă n-are nevoie să umble după ceea ce-i lipsește, nici să caute altceva prin care să fie împlinită fericirea sufletului și a corpului. Reprezentanți alături de Epicur: Metrodor din Lampsakos, Apolodoros, Phialdemos, poetul roman Lucretius. Este interesant că Cicero a sugerat o dualitate a termenului *voluptas* (*hedonē*) întrebuințat de Epicur în două situații tipologic distincte: o dată pentru a numi absența durerii sau plăcerea în repaus (*voluptas in stabilitate* – starea omului căruia nu-i este sete bunăoară) și a doua oară pentru a desemna plăcerea în mișcare sau pozitivă (*voluptas in motu* – starea celui ce este însetat și are să-și potolească setea). Cicero sugerează că echivocul pare să fi fost întrebuințat de Epicur pentru a mulțumi și pe cei dornici de plăceri, dar și pe cei mai temperați și oricum mai ispițiți de o viață sobră.

¹⁶⁰ *stoicism* – școală de filozofie greacă sub conducerea lui Zenon (la Athena). În timpul Imperiului i-a avut ca reprezentanți de vază pe Seneca, Epictet, Marcus Aurelius. Este perioada când stoicismul devine o filosofie morală și religioasă populară. Principiile esențiale sunt: libertatea, fraternitatea și justiția, binele suprem care se atinge prin totala eliberare de sub jugul pasiunilor în fața cărora trebuie să te arăți senin, nepăsător și netulburat spre ați păstra deplina liniște sufletească.

pentru impunerea unui limbaj filosofic latin la crearea căruia Cicero a reușit să armonizeze pragmatismul funciar al mentalității romane cu subtilitatea dialectică și speculativă a filozofiei grecești. Până la Cicero nu exista o terminologie filosofică romană. După modelul lui Platon și Aristotel, Cicero își compune tratatele filosofice sub formă dialogată, preferând însă, ca metodă dialectală, disputa de tip neoacademic, aptă să ofere oricărei probleme argumente „pro” și „contra” (*disputatio in utramque partem*). Opera sa filosofică adună 18 tratate dintre care amintim aici doar câteva: *De republica* (*Despre stat*) – un dialog politic în 6 cărți scris între 54-51 î.Hr.; *De finibus bonorum et malorum* (*Despre supremul bine și supremul rău*) – tratat în 5 cărți, scris în anul 45 î. Hr. și dedicat lui Brutus, conceput ca o dispută între cele trei doctrine filosofice pe tema binelui suprem; *De divinatione* (*Despre divinație*) – dialog în 2 părți, scris în anul 44 î.Hr., pe tema divinației ca artă și har al prezicerii viitorului; *De officiis* (*Despre îndatoriri*) – lucrare în trei cărți scrisă tot în anul 44 î.Hr. și dedicată fiului său, Marcus, pe tema moralului și a utilului. În același timp, Cicero este autorul unor traduceri din opera lui Xenofon (*Economicul*) și mai cu seamă a lui Platon (*Protagoras*).

Prin opera sa, se poate spune că Cicero a inițiat și a amplificat procesul de maturizare a limbajului literar latin. El a fost autorul roman cu cea mai profundă influență asupra literaturii latine. Nu a fost cel mai valoros prozator latin, dar a fost cu siguranță unul dintre cei mai fertili. Cicero a conferit umanismului sensul cel mai complex pe care l-a asumat antichitatea, sens corelat imaginii omului creator de valori și respectat ca atar – homo universalis. Cicero a definit un program de educație, legând studiile literare de filosofie, a oferit un model de cultură, de humanitas – termen frecvent utilizat de marele scriitor, indiferent de contextul politic, social și chiar mintal în care s-au desfășurat evenimentele la Roma. Umanismul ciceronian implică o dublă preocupare pentru realism și pentru ideal. El se exprimă în acțiunea politică dar și reflecția asupra limbajului, culturii, conceptelor filosofice. Cicero a devenit o figură mitică, a cărei imitare sistematică a menținut multă vreme oratoria romană în aceleași tipare. Cel puțin elocința clasicizantă a ilustrat o destul de strictă obediență față de paradigma ciceroniană.

Desigur, principalele discursuri rostite de Cicero în timpul consulatului său au fost cele patru *Catilinare* sau *Împotriva lui Catilina*. Am arătat mai înainte, la ce date și în fața căror instanțe au fost rostite aceste cuvântări ciceroniene, cele mai cunoscute și, probabil, cele mai relevante pentru acțiunea lui Cicero de apărare a republicii. În **prima Catilinară**, Cicero a început printr-un debut brusc, rămas celebru în literatura universală ca exemplu de exordiu abrupt: *Până când, în sfârșit, Catilina vei abuza de răbdarea noastră? Cât timp nebunia asta a ta își va mai bate joc de noi? Până când se va dezlănțui îndrăzneala ta neînfrântă? Nu te-au mișcat oare nici garda de noapte a Palatinului, nici străjile orașului, nici teama poporului, nici adunarea grabnică a tuturor oamenilor de bine, nici acest loc foarte apărut, destinat ședinței senatului, nici chipurile și privirile senatorilor? Nu înțelegi că planurile tale sunt date pe față? Nu vezi tu că, după ce toată lumea a aflat-o, conspirația ta e pironită în lanțuri? Care dintre noi crezi că nu știe ce-ai făcut azi-noapte, ce-ai făcut noaptea trecută, unde ai fost, pe cine ai convocat, ce hotărâri ai luat? O, ce timpuri! O, ce moravuri!*

Acest exordiu reprezintă în fapt cheia întregii pledoarii. Cicero a vrut să-l ia pe neașteptate pe Catilina și să-l constrângă să părăsească Roma, „oficializând” astfel întreaga conjurație. În **a II-a Catilinară**, Cicero a anunțat poporului fuga lui Catilina și a explicat toată situația, denunțând adevăratele intenții ale conspiratorilor. O cu totul altă strategie adoptă Cicero în cea **de a III-a Catilinară**. Expunerea faptelor este sobră; la fel dezvăluirile asupra intrigilor conjurațiilor, a legăturilor cu allobrogii, a arestării acestora din urmă și mărturisirilor lor. După ce mulțumește zeilor pentru demascarea conspiratorilor, discursul se încheie într-o atmosferă de mister cu tentă religioasă: *Voi cetățeni, pentru că s-a și făcut noapte, cinstindu-l pe Iupiter Capitolinul, apărătorul acestui oraș și al vostru, plecați pe la casele voastre.*

Ultima Catilinară marchează o evidentă schimbare de ton. Solemn, grav, Cicero îi îndeamnă pe senatori: De aceea hotărâți cu grijă și cu curaj, așa cum ați și început, despre salvarea supremă a voastră și a poporului roman, despre soțiile și copiii voștri, despre altarele și vetrele, despre sanctuarele și templele, despre casele și așezările întregului oraș, despre imperiu și libertate, despre salvarea Italiei și despre întreg statul. Aveți un consul care nu șovăie să se supună hotărârilor voastre și care, cât timp va trăi, poate să apere și să ducă la îndeplinire ceea ce veți hotărî.

Adevăratul testament politic ciceronian îl găsim în cele **14 Filipice (Philippicae)**, veritabil instrument de luptă alcătuit de Cicero pentru restaurarea deplină a republicii și deopotrivă împotriva veleităților lui Marcus Antonius de a continua și relua demersul autoritar al lui Caesar. Este interesant că titlul acestor cuvântări nu a fost dat de către Cicero ci de către posteritate, este adevărat pe baza unor aluzii ale autorului, strecurate se pare într-o scrisoare către prietenul său Atticus. S-a presupus la un moment dat că ar putea fi intitulate și orationes Antonianae – cuvântări antoniene. Dar s-a știut totdeauna că Cicero nutrea o mărturisită admirație pentru Demostene – adversar politic și oratoric al lui Filip, regele Macedoniei. El sugera nu odată că Antonius era un al doilea Filip, dat fiind că se manifesta ca un dușman al libertății, cum fusese și inamicul lui Demostene, și pentru că lupta împotriva republicii ca un străin, căci Filip fusese macedonean, și nu atenian sau grec. Exceptând prima Filipică, mai prudentă, în toate discursurile abundă invectivele, tonul pasional, combaterea vehementă a celui care apărea în ochii lui Cicero nu numai ca un alt Filip, ci și ca un alt Catilina. Cicero era conștient că trebuia să lupte împotriva armelor prin cuvinte.

1. Cea dintâi dintre Filipice a fost rostită în senat, la **2 septembrie 44 î.Hr.** În termeni moderați, Cicero îl învinuiește pe Marcus Antonius, care nu participa la acea ședință, că a utilizat abuziv și arbitrar hotărârile lui Caesar, a căror validitate fusese recunoscută în senat. Această Filipică a declanșat un conflict teribil între cei doi, ca primă reacție fiind aceea că Marcus Antonius, consul la acea dată, a convocat senatul și l-a acuzat pe Cicero de instigare la uciderea lui Caesar.

2. A doua Filipică a fost alcătuită **după 9 octombrie același an**, într-una din vtile sale, situată la Puteoli. În prima ei parte, Cicero a susținut că de asasinarea lui Caesar (pe care el n-ar fi provocat-o, deși așa cum am văzut fusese instigatorul ei moral) singurul care a profitat a fost Marcus Antonius. În cea de-a doua parte a discursului său, Cicero înfățișează în termeni duri un tablou teribil al viciilor adversarului său politic: excesiv de gurmand, risipitor, pederast, abuziv în exercitarea demnităților publice. Se pare că această Filipică nu a fost rostită niciodată, ci a avut mai degrabă rolul al unei scrisori deschise, un manifest politic.

3. La 20 decembrie același an, Cicero rostește în senat un discurs de politică generală, care constituie cea de **a treia Filipică**. Oratorul propune să se aducă laude tânărului Octavian, care se împotriva lui Antonius, și să se acorde sprijin și trupe lui Brutus împotriva aceluiși Marcus Antonius.

4. În seara aceleiași zile de 20 decembrie, Cicero reia în for și în fața poporului reunit într-o adunare preliminară, esențialul cuvântării rostite în senat, prin **a patra Filipică**. Oratorul evocă mereu libertatea, pe un ton patetic, similar celui cândva utilizat în Catilinare.

5. La 1 ianuarie 43 î.Hr., în senat, în prezența consulilor Hirtius și Pansa, care intrau în funcțiune în acea zi, oratorul pronunță **a cincea Filipică**, în care respinge ideea tratativelor cu Antonius, propunând un război necruțător împotriva acestuia și cerând acordarea

competențelor de senator și propraetor lui Octavian, ceea ce era echivalentul acordării unei puteri militare.

6. Două zile mai târziu, la **3 ianuarie 43 î.Hr.**, cu prilejul unei adunări populare, Cicero rostește **a șasea Filipică**.

7. La **mijlocul lunii ianuarie**, în senat, rostește **a șaptea Filipică**.

8. În ziua de **3 februarie** rostește **a opta Filipică**. În toate aceste ultime trei discursuri, Cicero demască duplicitatea lui Antonius, care pe de o parte făgăduia pacea, iar pe de altă parte asedia Mutina (Modena de astăzi), lăsându-se cuprins de vicii, astfel încât orice încercare de conciliere (susținută nu de puțini senatori) era imposibilă.

9. A doua zi, așadar în ziua de **4 februarie**, Cicero rostește **a noua Filipică** – un elogiu funebru în memoria lui Servius Sulpicius Rufus, mort pe când pornise într-o solie a senatului pe lângă Marcus Antonius.

10-11. **A zecea Filipică (15 februarie)** și **a unsprezecea Filipică (8 martie)** sunt în legătură cu acțiunile complotiștilor ce puneau la cale eliminarea lui Caesar și a căror cauză Cicero o susține. Brutus și Cassius se aflau în partea de răsărit a imperiului, ocupaseră provinciile (atribuite de altfel de însuși Caesar) și concentraseră acolo forțe militare importante.

12. La **10 martie**, în senat, are loc **a douăsprezecea Filipică**, al cărei cuprins se opune categoric trimiterii unei noi solii de pace către Marcus Antonius, solie din care ar fi urmat să facă parte însuși Cicero. Cu acest prilej oratorul evocă din nou abuzurile (tâlhariile) lui Antonius și ale fratelui său, Lucius.

13. **A treisprezecea Filipică** se pronunță în senat la **20 martie**. Prin aceasta, Cicero se împotriva recomandărilor de pace venite prin intermediul unei epistole din partea a doi guvernatori, printre care se afla și Marcus Lepidus. În opinia oratorului pacea e imposibilă iar sprijinirea lui Octavian este necesară. Intervenția acestuia – spunea Cicero – ar fi dovada că zeii ocrotesc Roma.

14. La **21 aprilie** – zi în care se aniversa întemeierea Romei – Cicero rostește în senat **a patrusprezecea Filipică**. Este discursul prin care Cicero propune să se aducă mulțumiri consulilor Hirtius și Pansa, ca de altfel și lui Octavian, învingători ai lui Antonius, cu șase zile în urmă (815 aprilie) la Mutina. Cu toate că lucrurile păreau încheiate, Cicero atrage atenția că războiul nu s-a încheiat, profeție ce avea să se adevărească după cum știm, dat fiind că Octavianus se va alia în cele din urmă cu Antonius.

Alături de **Catilinare** și **Filipice** stau mărturie asupra talentului oratoric al lui Cicero și o seamă de alte discursuri rostite în varii împrejurări. Ele se împart în pledoarii civile și politice, în total în număr de 58 din care s-au păstrat integral 17, majoritatea parvenindu-ne, din păcate, fragmentar. Astfel, putem enumera aici *Pro Archia poeta* (Pentru poetul Archias), prilej cu care Cicero aduce un adevărat elogiu culturii și literelor, *Pro Caelio* – discurs prin care își apără într-un proces prietenul Marcus Caelius Rufus, acuzat de tentativă de omor. Cicero obține achitarea acestuia, folosind în decursul intervenției sale elemente ale teatrului, ale tragediei, comediei și mimului.

Numai că în vreme ce poeți comici precum Plaut și Terențiu, construiesc o țară a comediei căreia i-am putea spune o „Arcadie umoristică”, datorită discursurilor sale dar și lucrărilor teoretice, Cicero configurează o țară a declamației și retoricii. El a dedicat mari eforturi teoriei elocinței, discursului în general, inclusiv discursul literar. Cicero a fost preocupat de statutul oratoriei romane, de istoria și viitorul ei, de formarea oratorilor, dar și de o artă a ei. Chiar dacă s-a manifestat ca unul dintre părinții retoricii antice, Cicero a știut să o depășească și să tindă către o estetică generală. Cicero a crezut cu fermitate că *rațiunea* – *ratio* trebuie să fie legată de vorbire (*oratio*) și pornind de la cele două sensuri ale cuvântului grecesc *logos* (*gând* și *cuvânt*), a conferit vocabulului *ratio* tocmai sensul de rațiune.

Lipsa unor manuale de teoria artei retorice, resimțită acut la Roma, îl determină pe Cicero să scrie, în anul 86 î.Hr., când se afla el însuși la începutul experienței retorice, un mic trata de retorică, *Libri rhetorici*. 30 de ani mai târziu, după o prestigioasă activitate ca avocat și orator politic va relua scrisul în acest domeniu și va compune: *De oratore libri tres*, în anul 55, trata dedicat fratelui său Quintus; *Partitiones oratoriae*, în anul 54, un manual în formă de dialog între Cicero și fiul său Marcus; *Brutus*, scris în 46, în care încearcă să impună idealurile sale de armonizare a tuturor ideilor școlilor retorice, opunându-se curentului aticist, prea simplu și prea sobru, care apăruse la Roma în 51-50; *Orator*, tratat scris în 46, la cererea lui Brutus, el însuși atras de influența aticistă; *De optimo genere oratorum* – un fel de completare la *Orator* și *Brutus*, privind stilul retoric, scrisă în anul 46 și *Topica ad Trebatium* – o mică lucrare despre topoi (locuri comune), dedicată unui reputat jurisconsult al vremii, Trebatios.

În aceste tratate, Cicero face o incursiune în istoria oratoriei antice și o analiză a principalelor curente retorice care aveau adepți în epocă, aticismul și asianismul, punând în discuție problema formării oratorului și a funcției sale în societate; oratorul ideal (orator summus et perfectus) este, în concepția sa, prototipul omului și cetățeanului desăvârșit, o personalitate complexă.

Unui orator – spune Cicero – trebuie să-i pretindem inteligența logicianului, cugetarea filosofului, exprimarea poetului, memoria jurisconsultului, vocea și gesturile unui actor celebru. De aceea, nimic nu e mai greu de găsit pe lume ca un orator desăvârșit.

XII.

CONFLICTUL CU FILOSOFIA (10)

TEHNICA DIALOGULUI LA CICERO

Eforturile lui Cicero de sistematizare la un nivel didactic pentru o teorie a elocinței, a discursului în general, inclusiv a discursului literar, încep să se vadă chiar din tinerețe, dintr-o scriere timpurie, tratatul *De invențione* (*Despre invenție*), despre al cărei titlu autentic unii cercetători sunt de părere că ar fi fost *Rhetorica* (*Retorica*) sau *Ars rhetoricae libri* (*Cărți despre arta retorică*). Din această lucrare ni s-au păstrat două cărți care conțin un manual, un breviar de retorică, întemeiat pe principiile fundamentale ale oratoriei, pe arta de a căuta și afla ideile de utilizat în discursuri, de a descoperi ce trebuie să spună oratorul asupra unui subiect anume pentru a face cauza pe care o susțin plauzibilă. La începutul cărții a doua,

Cicero încearcă să ofere chiar o metodologie în abordarea acestei discipline. Așa cum pictorul Zeuxis – pentru a realiza portretul celebrei Elena din Troia – a luat ca modele mai multe fete frumoase, zămisind o sinteză, Cicero însuși a adunat din reflecțiile asupra elocinței ale antecesorilor săi tot ce era mai bun și a sintetizat observațiile esențiale. Ulterior, Cicero însuși va judeca aspru această lucrare de tinerețe, pe care o va considera stângace, bazată pe extrase din notițele unui școlar, ca de altfel și Quintilian în secolul următor. Totuși, este important de reținut – mai cu seamă în perspectiva *conflictului retoricii cu filosofia* – efortul lui Cicero de a situa preceptele cele mai tehnice într-o perspectivă filosofică. Aceste intenții se văd într-o scurtă introducere la tratatul *Tusculanae disputationes* în care, el îi mărturisește lui Brutus intenția sa de a valorifica în scrisul filosofic, tradiția aristotelică îmbinând retorica cu filosofia: *Așa cum Aristotel, bărbat de mare geniu, cultură și talent oratoric, a luat inițiativa să-i învețe pe tineri arta vorbirii și să îmbine filosofia cu elocința, tot așa doresc și eu doresc să nu abandonez vechea mea pentru elocvență și să mă ocup și de această artă (filosofia), mai importantă și chiar mai fecundă în idei. Căci am socotit întotdeauna că acel fel de a filosofa este desăvârșit, care e capabil să prezinte ideile cele mai importante într-un stil ales.* În fapt putem vorbi de o anumită evoluție în „modul de a filosofa” al lui Cicero, o maturizare treptată a conduitei sale filosofice, de la discreta implicare a filosofiei în politică și elocință până la investirea ei ca moderator al vieții sale. Importanța elocinței rezidă în aceea că, datorită acesteia, se realizează una din dintre funcțiile caracteristice ale omului, adică sociabilitatea. Întoarcerea la filozofie este o opțiune majoră pentru Cicero în ultima perioadă a vieții sale. Încă din timpul redactării lui *De oratore*, Cicero a simțit nevoia unui suport doctrinar al actelor sale, demersul său ulterior având intenția nemărturisită de a realiza o fuziune inteligentă între doctrinele filosofice grecești și mentalitatea romană.

În tradiția antică, modalitățile de exprimare literară a unei problematice filosofice au fost discursul continuu de tip monologal sau discursul dialogal, considerat de Platon cu mult superior monologului prin valoarea sa epistemologică¹⁵⁹ și propedeutică¹⁶⁰. În dialogurile *Protagoras*, *Gorgias*, *Hippias Maior*, *Euthydemos*, Platon stabilea deosebirea dintre monologul discursiv, apanaj al sofistilor, considerat de el un exercițiu de virtuozitate retorică, ce miza pe o persuasiune de tip afectiv, și dialogul dialectic, bazat pe alteritate¹⁶¹, însemnând angajarea liber consimțită a unor interlocutori într-un demers euristic¹⁶². Socrate nu agreea discursul continuu, preferând discursul dialogic, replică la replică: „Dacă cineva îmi vorbește prea mult, uit despre ce era vorba” – spune el în *Protagoras*.

Ca și dialogul, monologul presupune o situație alocutivă¹⁶³, în sensul că el este adresat și textul său are o configurație parțial dialogică, dar avantajul dialogului rezidă în convenția acceptată și respectată tacit de parteneri de a realiza un schimb de opinii provocat de o întrebare inițială, care funcționează în spațiul dialogic astfel creat ca o ipoteză superioară. Arta dialogică socratică se bazează pe alternarea posturii interrogative care permite o orientare progresivă a discuției spre aserțiunea finală, admisibilă și concludentă în raport cu întrebarea inițială. La Platon, postura interogativă este o formă de cunoaștere și metoda socratică de a induce prin întrebare interlocutorului o stare de tulburare avea menirea să-l pună pe acesta în dezacord cu știința lui anterioară, să-l aducă în faza dialectică a îndoielii și să-l conducă apoi cu abilitate pe un nou parcurs, întru găsirea unor noi temeuri. Dialectica platoniciană nu este o luptă între doi indivizi, în care cel mai abil își impune părerea, ci efortul comun a doi interlocutori de a se pune de acord, de a-și depăși punctele de vedere particulare, în scopul de

¹⁵⁹ **Epistemologie** – parte a gnoseologiei care studiază procesul cunoașterii din cadrul diferitelor științe; teorie a cunoașterii.

¹⁶⁰ **Propedeutică** – învățământ introductiv în studiul unei științe, cuprinzând elementele ei de bază.

¹⁶¹ **Alteritate** (identitate) – existența, ființa privită din punct diferit de ea însăși.

¹⁶² **Euristic** – procedeu metodologic care duce prin întrebări la descoperirea unor adevăruri noi.

¹⁶³ **Alocuție** – cuvântare ocazională scurtă

a descoperi un adevăr independent de ei, dar sălășluind înlăuntrul lor. Metoda lui Platon se opune acelei științe a contrazicerii inventată de Protagoras, în care controversa era practică ca un scop în sine, fără a se conta și pe competența auditoriului: *Este propriu unei discuții nu numai să dai răspunsuri adevărate, ci să și apelezi la lucrurile pe care cel întrebat recunoaște că le știe* (Menon, 75d, vol.III, București, 1976, trad. în rom. Liana Lupaș și Petru Creția. Prin urmare Platon instituie o etică a dialogului, Academia sa fiind un loc de discuții libere, iar adepții ei selectați și funcție de aptitudinea lor dialogală. Dialogurile lui Platon recomandă o anumită conduită verbală bazată pe folosirea programată a aporiilor¹⁶⁴ și a ipotezelor contradictorii sau paralele, în scopul de a-i aduce pe participanții la dialog într-o stare de uimire, neliniște sau perplexitate benefică, pregătindu-i pentru convingerea finală că au dobândit un adevăr ce se afla neștiut în ei înșiși. S-a afirmat că, la Platon, acordul final al interlocutorilor este adesea instabil, discuția ajungând uneori într-o răscruce aporetică, care face ca dialogul, neoferind o soluție definitivă, să rămână o exhortație deschisă, neobosită, spre adevăr. În dialogurile aporetice, adevărul lui Platon nu este însă obscur, cum pare la prima vedere, ci doar parțial revelat, susceptibil de explorări infinite. Chiar dacă finalul dialogic nu-i procură lectorului un confort definitiv sub aspect epistemologic, această insuficiență este compensată de iluzia participării sale la un dialog real, de antrenarea sa într-o experiență dialogică pe parcursul căreia, la fel ca interlocutorii dialogici, se supune și el exigențelor rațiunii, deprinzând o metodologie dialectică și aderând implicit la un sistem doctrinar. În pofida preferinței sale declarate pentru dialogul oral, Platon recurge la dialogul scris în scopul de a forma, nu de a informa. Optând pentru dialog ca gen literar, Platon a valorificat atât rolul său formativ, acela de a pune în valoare acea etică a dialogului dialectic practică de Academie, cât și rolul său formativ, acela de a pune în valoare acea etică a dialogului dialectic practică de Academie, cât și rolul său informativ, urmărind să facă o propagandă cât mai largă doctrinei sale.

Retrăirea și reactualizarea livrescă a unui dialog real sau imaginar presupune utilizarea unor tehnici de formalizare, capabile să creeze un context interlocuțional, care să întrunească atât libertatea de gândire și de expresie a dialogului viu, cât și rafinamentul artei, implicată discret, conform principiului *ars este celare artene* (adevărata artă constă în disimularea artei). O astfel de tehnică este la Platon alegerea personajelor, care sunt interlocutori reali, abstrăși din realitatea lor psihosocială și culturală și proiectați într-un spațiu dialogal în care conversația începe banal, prin întrebări convenționale de tipul: *De unde vii, Socrate? Încotro te duci și de unde vii, Phaidros?*, devine dialog prin trecerea bruscă la întrebări fundamentale: *ce este virtutea?* sau *ce este dreptatea?* Prin abilitatea lui Socrate, interlocutor permanent al dialogurilor, partenerii săi consimt la discursul dialogic și realizează o procesare a actului de comunicare, asumându-și alternativ rolul de emițător sau receptor. Autorul însuși nu participă la dialog, nu vorbește în numele său propriu, ci își disimulează opiniile, atribuindu-le personajelor sale, investite cu o competență dialogală în virtutea căreia ele acționează, în situația alocutivă presupusă de convenția dialogică. Astfel, Platon, permite personajelor sale, celebrități ale vremii ca Socrate, Gorgias, Protagoras, Alcibiade sau discipoli și prieteni ai lui Socrate, precum Phaidon, Criton, Glaucon să dispună de o autoritate formală, într-un dialog filosofic livresc, înzestrate fiind cu o coerență logico-expresivă care depășea, desigur, competența lor într-un dialog formal.

Aristotel va continua tradiția dialogului filosofic literar, instituită de Platon, introducând însă în tehnica dialogală disputa contradictorie ca scop al exercițiului retoric. *A vorbi despre orice în contradictoriu ca scop al exercițiului retoric* – spune Cicero în *De oratore*. Această practică, evocată de către Cicero, va fi utilizată de adepții Noii Academii, cu deosebirea că ei preferă dialogului discursul cursiv, care răspunde astfel provocării de a

¹⁶⁴ **Aporie** – contradicție de nerezolvat ivită cu prilejul unui raționament; problemă greu rezolvabilă; nesiguranță, îndoială, dubiu.

dezvolta o opinie contrară pe o temă dată, lansată de un auditor printr-o afirmație de tipul: *după părerea mea, plăcerea este bunul suprem*.

Cicero preia din tradiția literaturii filosofice grecești dialogul ca gen literar, îmbinând cele două modele fundamentale de structurare a discursului filosofic, modelul dialectic, stabilit de platon, și cel didactico-retoric, practicat de Aristotel și peripateticieni. El desemnează arta dialogică socratică prin verbul *disputare* sau substantivul *disputatio*, traducând grecescul *dialektiké* prin *ars bene disserendi et vera ac falsa diiudicandi* (*arta de a vorbi frumos și de a distinge adevărul de fals*), subliniind astfel componenta retorică și logică a dialogului. De asemenea Cicero va renunța nu o dată la dezbateră dialogală și va apela la discursul magistral. În general însă, Cicero va încerca să demonstreze mereu că dialogul prezintă, față de narațiune, avantajul (sau inconvenientul) dedogmatizării oricărui enunț prin relativizarea sa ca replică în actul interlocutiv. Dinamica schimbului de replici este, în general la Cicero, spre deosebire de Platon, mai lentă, deoarece la el prevalează dominantă oratorică astfel că dialogurile ciceroniene devin mai senine, mai lipsite de tensiune.

O altă deosebire fundamentală între tehnica dialogului ciceronian și cel platonician ține tot de respectarea de către Cicero a unei scheme retorice, în buna tradiție aristotelică, păstrând succesiunea convențională a componentelor unui discurs: *exordium*, *narratio*, *peroratio*. Inovația lui Cicero este de a scrie o *prefață* (*prooemium*), element absent în discursurile lui Platon, care, intrând în dialog fără nici un avertisment, imită spontaneitatea și libertatea dialogului oral. La Cicero, *prefața* (*prooemium*) are rolul de a justifica demersul filosofic intenționat în fiecare dialog, uneori după o amplă motivație a scrisului său filosofic, de a prezenta metoda de investigație a temei abordate și, nu în ultimă instanță, de a prezenta detaliile regizorale ale transpunerii într-un dialog livresc a unei pretinse discuții reale, precizându-se locul și timpul acțiunii, precum și alegerea personajelor. Spre deosebire de dialogurile lui Platon, care sunt în general nescenice, dialogurile lui Cicero au o dimensiune scenică, datorită precizărilor sale privind circumstanțele favorizante ale actului dialogal reactualizat. Cititorul este astfel avertizat că urmează a fi complicele și beneficiarul unei simulări literare și este invitat să consimtă la o astfel de mistificare prin anticiparea unor avantaje euristice și estetice. Totodată, i se induce convingerea că modelul dialogic este superior sub aspect cognitiv și estetic celui expozitiv. Cicero precizează că-și construiește dialogurile după bunul său plac (*arbitratu meo*), contând pe impresia de verosimilitate pe care o pot ele crea, dacă autorul renunță la formulările parenetice¹⁶⁵ de tipul *zise, zisei* (care apar în dialogurile lui Platon). I-am reprezentat – spune Cicero – *ca și când ar vorbi în realitate, ca să nu mai intervină formulele „zisei” și „zise”, și ca și când discuția ar părea că are loc în acest moment*. Cicero își autoapreciază talentul de a crea iluzia unui dialog real: *eu însumi, citindu-mi vorbele, sunt atât de impresionat de parcă vorbește Cato însuși, nu eu* – scrie el în *De amicitia*. Spre deosebire de Platon, Cicero simte nevoia să-și informeze cititorul că el este autorul dialogului, dar îl invită să accepte convenția literară: *Aș vrea să-ți întorc o clipă gândul de la mine și să crezi că Laelius însuși vorbește* – îi cere el lui Atticus, tot în *De amicitia*.

Un alt reper important pentru analiza dialogurilor ciceroniene este modalitatea în care autorul își alege personajele. În același tratat *De amicitia*, el stabilește drept principiu fundamental al selecției personajelor – *adaequatio rei ad personam* (*compatibilitatea dintre subiect și personaje*). Toate personajele sale sunt reale, fiind selectate conform principiului enunțat în funcție de o anumită competență și autoritate.

Participarea la dialog a autorului însuși, absentă la Platon, este experimentată de Cicero în câteva dialoguri, în virtutea unei competențe reale la problematica dezbătută. Bunăoară, în *De legibus*, el participă la dialog în calitate de om politic, fost consul, cunoscător

¹⁶⁵ **Parenetic** – moralizator (de la gr. *paraineo* – a sfătui, a îndemna).

avizat al dreptului civil și religios, iar în *De divinatione*, în calitate de membru al colegiului augurilor, importantă corporație sacerdotală, creditată să apere religia și riturile tradiționale de pericolul superstițiilor ce invadaseră Roma.

Din punct de vedere tipologic, dialogurile ciceroniene sunt fie dispute având o puternică dominantă retorică, evidentă și în dimensiunea amplă a replicilor, în care fiecare personaj își motivează propriile opinii, urmând a fi imediat combătut de partenerul de dialog, fie în conversații de tip dialectic, cu replici alternate vioi, în care divergențele de păreri se aplanează treptat, ajungându-se la un consens final. Numărul personajelor nu este totdeauna la Cicero un indice al coeficientului polemic al fiecărui dialog, ci depinde și de strategia persuasivă intenționată. În sfârșit, nu trebuie uitat că la Cicero, opțiunea pentru dialog, așa cum mărturisește el însuși, se datorează formației sale deopotrivă retorice și dialectice, și, nu în ultimă instanță, prestigiului modelelor antice, față de care Cicero a făcut dovada dimensiunii creatoare a receptivității sale.

„DE ORATORE” – TRATATUL CICERONIAN DE RETORICĂ sau TENTATIVA DE ÎMPĂCARE CU FILOSOFIA

Preocupările referitoare la retorică vor fi reluate în principala lucrare de teoria elocinței, care constituie una dintre capodoperele lui Cicero, *De oratore* (*Despre orator*), tratat alcătuit din trei cărți, scris în anul 55 î.Hr. Ceea ce conferă acestui tratat un statut cu totul și cu totul privilegiat este construcția sa pe o structură dialogică foarte bogată, ramificată, infatigabilă în prospectarea diferitelor probleme din toate punctele de vedere posibile. Așadar, se poate spune că *De oratore* nu este numai o lucrare despre retorică, ci este ea însăși un exemplu strălucit de retorică realizată.

Dialogul, conceput ca având loc în anul 91 î.d.Hr. și situat în vila de la Tusculum – oraș climateric din Latium la 15 km. sud-est de Roma, îi înfățișează ca protagoniști pe Lucius Licinius Crassus și Marcus Antonius, cei doi oratori socotiți de Cicero drept principii generației care l-a precedat, el considerându-se un fel de moștenitor ideal al acestuia sau, și mai mult, un fel de „sinteză” și de compendiu superior. În general, în cursul dialogului, ei susțin argumente convergente asupra retoricii, împărțindu-și destul de egal sarcina de „a transmite” ideile lui Cicero însuși. Cu toate acestea, numeroase indicii lasă să se înțeleagă că, în realitate, purtătorul de cuvânt numărul unu și cel mai autorizat al gândirii autorului, și totodată cel care stârnește cu mai multă căldură simpatiile este Crassus, în timp ce lui Antonius îi revine mai degrabă rolul de mână a doua, un rol de sprijin parcă, de complement. Pe parcursul dialogului intervin și Gaius Aurelius Cotta (consul în anul 75 î.Hr.), partizan al vederilor oratorice ale lui Antonius și Publius Sulpicius Rufus, suporter al lui Crassus. În prima zi, participă la dezbatere și Quintus Mucius Scaevola augurul – socrul lui Crassus și reprezentant doctrinar al dreptului civil, înlocuit în ziua următoare de alți doi tineri, Quintus Lutatius Catulus și Gaius Caesar Strabo, care face o însemnată digresiune despre vorbele de spirit întrebuițate de oratori.

Structurată în trei cărți, tratatul *De oratore* pune în discuție atât statutul de artă al retoricii și conținutul acesteia, cât și domeniul de manifestare al unui orator, pregătirea sa pentru a atinge desăvârșirea. Pe lângă acestea sunt enumerate reguli necesare elocvenței. În general *De oratore* se vrea o alternativă la tipul de retorică greacă importată la Roma, recomandând tinerilor discipoli romani o oratorie practică, apropiată de viața reală a conaționalilor lor, o oratorie al cărei fundament să fie alcătuit dintr-un amalgam de cunoștințe din toate ramurile științifice și literare. Evident, modelul – întruchipare a desăvârșirii – este

Cicero. Așadar, *De oratore* este deopotrivă și o mărturisire de credință a lui Cicero, după ani de experiență, asupra rolului, cunoștințelor și procedeelelor necesare unui bun orator, toate acestea manifestate în mod indirect prin personajele dialogului. Numai la începutul fiecăreia din cele trei cărți, Cicero vorbește direct despre evenimentele în legătură cu subiectul.

CARTEA a I-a

Încă de la primele rânduri, Cicero evocă vremurile republicii, atât de favorabile trudei intelectuale. *Adeseori cugetând și răscolindu-mi amintirile despre vremurile vechi, mi se pare, frate Quinte, c-au fost fericiți acei cetățeni, care, trăind în epoca de aur a republicii, încărcăți de onoruri și glorie pentru faptele lor, au putut păstra în viață un astfel de drum, încât și munca le-a fost fără de primejdie și odihna cu demnitate.*¹⁶⁶ Tocmai pentru a evita degringolada republicii, Cicero vede în elocvență o artă a bunei serviri a Cetății. Miza, așadar este rolul oratorului în Cetate. El trebuie să fie un maestru al limbajului care stăpânește cunoștințe diverse, adică Cetatea. Politica și elocința sunt strâns legate una de alta. Cicero apreciază că un *optimus orator* (foarte bun orator) este demn să fie *princeps*. Dar, *nemo poterit esse omni laude cumulatus orator nisi erit omnium rerum magnarum atque artium scientiam consecutus* - nimeni nu va orator desăvârșit, vrednic de orice laudă, dacă nu va fi dobândit știința tuturor subiectelor mari și a mijloacelor de a le practica.

Chiar în cel de al doilea capitol, Cicero face o observație extrem de interesantă asupra modului de abordare a oratoriei. *Nu odată în discuțiunile noastre te deosebești de mine în această chestiune,* – îi spune el lui Quintus Mucius Scaevola – *fiindcă eu susțin, că elocvența este arta oamenilor celor mai învățați, iar tu socoți, că ea n-are nici o legătură cu învățătura, ci se datorește numai talentului natural și exercițiului.* Or, întrebarea fundamentală pe care și-o pune Cicero încă de la începutul tratatului este: *De ce în toate celelalte arte au apărut mai mulți oameni demni de admirat decât în elocvență?* În finalul capitolului va da și răspunsul: *Dar poate elocvența e ceva mai greu decât se crede și se bazează pe studierea mai multor arte.*¹⁶⁷ Numai că, în vreme ce izvoarele din care se adapă toate celelalte arte sunt aproape ascunse vederii, mijloacele oratorului stau la îndemâna tuturor, ca un depozit public, și se găsesc în convorbirile zilnice; astfel încât, pe când în cele dintâi te poți distinge numai prin faptul că te depărtezi de mulțime, în elocvență faci cel mai mare păcat, dacă te abați de la vorbirea obișnuită, de la limba comună.¹⁶⁸

În finalul intervenției sale aflăm care este opinia lui Cicero despre un bun orator:

Într-adevăr, trebuie să stăpânești știința celor mai variate chestiuni, fără de care înșirarea lesnicioasă a vorbelor este zadarnică și ridicolă; pe de alta, cuvântarea însăși nu ți-o întocmești nu numai prin alegerea vorbelor, dar și prin orânduirea lor; în fine să cunoști adânc toate mișcările sufletești, pe care natura le-a sădit în neamul omenesc; fiindcă toată forța și dibăcia cuvântării trebuie să se vadă în puterea de a potoli, sau de a atâta sufletul auditorilor. La aceasta se cade să se mai adauge și alte calități, precum: farmec și vorbe de spirit, o erudiție demnă de un civilizat, iuțeala și scurttimea atât în răspuns cât și în atac, și în fine eleganță și urbanitate. Pe lângă aceasta trebuie să fii stăpân pe toată cunoașterea antichității, ca să ai la îndemână o mulțime de exemple, dar nici știința legilor, sau a dreptului civil, nu trebuie lăsată de-o parte. Ce să mai vorbesc de acțiunea însăși, care trebuie, prin gest, prin privire, prin potrivirea și variația glasului, despre a cărui importanță ne vorbește arta distractivă a actorilor și scena; căci deși toți aceștia se străduiesc prin fel și

¹⁶⁶ M.T. Cicero – *De oratore* (trad. G.D. Neșțian) – Ed. Casei școalelor, Buc., 1925, pag. 3.

¹⁶⁷ *Ibidem*, pag. 8.

¹⁶⁸ *Ibidem*, pag. 7.

*fel de exerciții de stăpânire a gurii, a vocii și a mișcărilor, cine nu știe cât de puțini reușesc să fie ascultați cu plăcere? Ce să mai vorbesc despre memorie, comoara tuturor lucrurilor? De n-am avea-o pe ea ca paznic al lucrurilor și al vorbelor găsite și gândite, desigur că toate calitățile unui orator, chiar dacă ar fi dintre cele mai strălucite, s-ar pierde.*¹⁶⁹

Această *Introducere* a tratatului ciceronian conține de fapt chintesența gândirii lui Cicero asupra retoricii, asupra culturii, asupra lumii în general. În cursul dialogului ce va urma, Crassus pare mai degrabă un fel de purtător de cuvânt al lui Cicero însuși, apare ca omul idealului, îndrăgostit de filozofie, adept și apărător al elocinței socotită a fi un pisc al culturii dar și o armă extrem de eficientă în ceea ce astăzi ne-am obișnuit să numim manipularea maselor:

*Nu cred să fie ceva mai însemnat, decât să poți stăpâni cu vorba adunări de oameni, să momești mințile, să împingi voințele unde vrei și din contra să le îndepărtezi iarăși de unde vrei. [...] Ce poate fi mai plăcut, decât să citești, sau să ascuți un discurs frumos și împodobit cu idei înțelepte și cu vorbe prețioase? Ce poate fi mai puternic și mai măreț, decât să schimbi prin discursul unui singur om pornirile poporului, părerile judecătorilor, hotărârile serioase ale senatului? Ce poate fi mai vrednic de un rege, mai mărinimos, mai darnic, decât să vii în ajutorul celor ce te roagă, să încurajezi pe cei abătuți, să dai viață oamenilor, scăpându-i din primejdii și să împiedici surghiunul lor din stat? Ce poate fi însă mai trebuincios, decât să ai în mână veșnic arma, cu care sau să te poți apăra pe tine însuși, sau să ataci pe cei necinstiți, sau în fine fiind lovit să te răzbuni?*¹⁷⁰

Se sugerează, în cele din urmă, că această forță a cuvântului trebuie pusă în slujba intereselor de stat:

*...în puterea de cârmuire și în înțelepciunea unui orator desăvârșit stă nu numai demnitatea lui, dar și a celor mai mulți dintre ceilalți cetățeni și chiar a statului întreg.*¹⁷¹

Chiar dacă la prima vedere în cele ce urmează avem de-a face cu o dispută între Crassus și Antonius, opțiunile lor se dovedesc complementare. În definitiv, autorul – Cicero – exprimă prin cele două personaje principale ale dialogului, sub forma a două măști, dubla sa experiență, a culturii pe de o parte și a practicii sociale pe de altă parte. Cartea I a dialogului este în întregime consacrată formării și pregătirii oratorului. Crassus pledează pentru oratorul cultivat, familiarizat cu filosofia, istoria, dreptul civil și chiar poezia. Antonius crede că, dacă oratorul are talent, el se poate forma prin practică. Încă din plecare Crassus scoate în evidență o distanțare netă, față de modelul grec al retoricii: *... lupta de vorbe de mai multă vreme chinuiește pe grecotei*¹⁷², *fiind mai mult iubitori de harță decât de adevăr.*¹⁷³ Crassus denunță încă din start punctul de vedere „tehnicist”, împotriva căruia nu va înceta să tune în tot cursul dialogului; adică acel punct de vedere care face din retorică o disciplină alături de alte discipline, pusă pe același plan cu ele și având un obiectiv specific: acela de a utiliza bine cuvintele, independent de conținutul lor. *Căci ce poate fi mai supărător, decât un zgomot de vorbe goale, oricât de bune și pompoase ar fi ele, fără nici o idee, fără nici o cunoștință?*¹⁷⁴ - spune el. Aceasta este una din marile teme care stă în centrul concepției ciceroniene despre retorică: indisolubilitatea unui raport strâns între formă și conținut, între cuvinte și lucruri. Oratorul cu adevărat demn de acest nume nu se va limita să potrivească doar cuvintele, să folosească o știință formală goală, ci va ști să-i dea o încărcătură de cunoștințe: dacă va vorbi

¹⁶⁹ *Ibidem*, pag. 9-10.

¹⁷⁰ *Ibidem*, pag. 14.

¹⁷¹ *Ibidem*, pag. 15.

¹⁷² Prin „grecotei”, Cicero înțelege pe micii maeștri de retorică, deveniți foarte numeroși la Roma, și care, de fapt, dețineau monopolul educației. Lipsiți de orizontul filosofiei, ei redusese ră retorica la rolul de rețetar. tiranic

¹⁷³ Cicero, *op.cit.*, pag. 21.

¹⁷⁴ *Ibidem*, pag. 22.

la tribunal, va trebui să aibă cunoștințe de drept; dacă va vorbi în senat, să fie priceput în arta militară, în politică și așa mai departe. Apoi trebuie întotdeauna avut în vedere cui și în ce circumstanțe te adresezi. În acest sens, Crassus recunoaște o oarecare întâietate a filosofiei față de care sugerează o atitudine conciliantă de colaborare: *Căci cine nu știe, că cea mai mare forță oratorică se vedește în ațâțarea sufletelor omenești spre mânie, ură și durere, ori în îndepărtarea lor de la aceste sentimente spre bunătate și milă? De aceea cine nu va pătrunde adânc natura și toată forța sufletelor omenești, cum și cauzele prin care ele se ațâță sau se potolesc, nu va putea face nimic cu vorba lui. Dar acest câmp de activitate se pare că este în întregime al filosofilor; și după părerea mea niciodată oratorul nu-i va învinge; totuși măcar că el le cedează studierea științifică a lucrurilor, tratarea discursului își va lua-o asupra-și, bazat veșnic pe studiul lor; căci calitatea specială a oratorului este, cum am zis adesea, un discurs metodic, frumos și potrivit după sentimentele și ideile auditoriului.*¹⁷⁵

Așadar, Crassus condamnă răspicat abordarea „tehnicistă” a retoricii. Toată indignarea și tot disprețul lui Crassus vor lovi în „retori”, adică în aceia care se declară „tehnicienii” și „specialiști” ai unei arte astfel înțelese și are pretind să o transmită în mod mecanic, ca și cum capacitatea de dezbateră deschisă și bogată în nuanțe, proprie oratorului, nu ar fi ceva constitutiv în noi, rod dăruit de natura și de ingenium (talentul).

Căci pe de o parte trebuie să ai în suflet și spirit ceva viu, o finețe în cugetare, o bogăție în expunere și ornamentație, cum și o memorie puternică și durabilă.

*Pe de altă parte, dacă e cineva care să creadă că asemenea lucruri se pot câștiga prin artă, ceea ce nu-i adevărat (căci bine de tot ar fi, dacă prin artă li s-ar putea da căldură, sau viață, dar nu se pot inspira, sau dăruia prin artă, toate cele ce sunt doar daruri ale firii) ce vor spune despre calitățile născute odată cu omul? Ușurința limbii, sonoritatea glasului, pieptul, vigoarea, o anumită formație a gurii și a corpului? Și nu spun asta, ca și cum arta n-ar putea îndrepta ceva (căci știu prea bine, că și însușirile bune pot deveni mai bune prin școală, iar înclinările nu tocmai bune se pot totuși ascuți și îndrepta). Cu toate acestea sunt unii așa de greoi la limbă, sau lipsiți până într-atâta de voce, sau așa de disproporționați și sălbatici prin față și trup, că, chiar de ar însemna ceva prin talent și artă, totuși nu pot fi primiți în rândul oratorilor. Alții din contra sunt înzestrați cu aceleași însușiri și dotați de natură în astfel de măsură, că ai crede că nu-s născuți de om, ci chiar scoși din mâna lui Dumnezeu.*¹⁷⁶

Desigur, acest har discreționar, aceste aptitudini naturale vor trebui să fie apoi dezvoltate prin artă, ceea ce înseamnă că o seamă de precepte tehnice nu vor putea interveni decât într-un moment ulterior. Ceea ce trebuie să rămână însă limpede precizat este că momentul tehnico-artificial este cel care se dezvoltă din capacitatea înăscută de a fi elocvent, și nu viceversa.

La urma urmei nici cea mai solidă și mai verificată tehnică nu poate constitui garantul succesului unei cuvântări. Aceasta este o acțiune incertă, o competiție în care intră prea mulți factori străini de bunăvoința și de mijloacele oratorului însuși. De aici justificarea, ba chiar necesitatea ca un sentiment de teamă și de neliniște să-l stăpânească pe cel care începe un discurs. Aceasta nu este numai o trăsătură psihologică efemeră, ci ceva mai mult, conștiința obligatorie la oricare orator că se aventurează într-o acțiune deschisă, îndoielnică, totdeauna nouă, care nu va putea fi niciodată condusă în întregime după tiparele modelelor precedente.

... oricât ar vorbi cineva de bine, de elegant și de ușor, totuși dacă nu începe discursul cu oarecare sfială și turburare în sufletul său, apare ca un nerușinat, deși lucrul nu-i cu puțință, căci cu cât cineva e mai bun orator, cu atâta se teme mai mult de greutățile și felurile întorsături ce pot lua un discurs. Dar cine nu poate scoate din vorbirea lui nimic demn de chestiunea susținută, sau de numele de orator, sau de urechile auditorilor, acela pentru mine, ori cât s-ar zbuciuma cu vorba, mi se pare un nerușinat. Într-adevăr,

¹⁷⁵ Ibidem, pag. 23.

¹⁷⁶ Ibidem, pag. 42-43.

*nerușinarea nu se evită prin faptul de a roși, ci prin acela de a face numai ceea ce se cuvine. Iar cine nu se rușinează (ceea ce văd la majoritatea), acela după mine e demn nu numai de critică, ci chiar de pedeapsă.*¹⁷⁷

Conform opiniei lui Crassus există câteva criterii pe care a învățat că trebuie să le îndeplinească un discurs, indiferent cât de viguros și de talentat ar fi oratorul:

1. Trebuie să aflăm ce avem de vorbit;
2. Totul trebuie împărțit și întocmit în ordine, însă numai după importanță și rațiune;
3. Să îmbrăcăm ideile într-o vorbire frumoasă;
4. Să le ținem în memorie;
5. Acțiunea să fie demnă și plăcută.

Tot, astfel pentru a trata chestiunea aflată în discuție trebuie să împărțim discursul astfel:

1. Să atragem sufletele auditorilor;
2. Să expunem faptele;
3. Să stabilim care este controversa;
4. Să hotărâm ce avem de susținut;
5. Să respingem teza contrară,
6. Să desfășurăm în final și să dezvoltăm cele ce sunt în favoarea noastră, combătând și respingând cele susținute de adversari.

În ceea ce privește ornamentația unui discurs trebuie iarăși respectate câteva Principii:

1. Să vorbim o limbă curată;
2. Să vorbim foarte lămurit;
3. Să avem un stil ales;
4. Să folosim ornamente adaptate cu importanța fiecărei chestiuni și cu farmecul cuvenit.

*Cam la acestea se reduce toată doctrina retorilor – conchide Crassus – iar de aș zice că nu ajută la nimic, aș minți, pentru că are puterea de a sfătui pe orator [...] dar nu ar putea să facă din cei ce le urmează oameni elocvenți.*¹⁷⁸

La toate acestea Crassus adaugă un punct de vedere nou în ceea ce privește exercițiul și perfecționarea oratorului. Cel mai important exercițiu pe care trebuie să-l facă un orator este scrisul: Condeiul cel mai bun și mai distins este făuritorul și dascălul oratorului [...] toate ideile și toate vorbele cele mai potrivite pentru orice argument trebuie să treacă în șir pe sub vârful condeiului; apoi însăși așezarea și plăsmuirea vorbelor se face în scris după o metodă poetică, ci proprie oratoriei. [...] iar cine trece apoi de la obiceiul scrisului la vorbire, aduce cu el astfel de ușurință, că și de-ar vorbi pe nepregătite, i se pare că vorbele le rostește, parcă ar fi scrise; sau dacă va veni numai cu o parte din discurs scrisă, restul discursului va urma la fel. Întocmai cum niște vâslași după o vâslire iute se opresc, iar barca mai menține mișcarea în cursul ei fără nici o vâslire; tot astfel un discurs, care în parte a fost scris, deși restul e improvizat, merge drumul înainte cu aceiași valoare din imboldul celor scrise mai înainte.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Ibidem, pag. 44-45.

¹⁷⁸ Ibidem, pag. 52-53.

¹⁷⁹ Ibidem, pag. 54-55.

La toate acestea Crassus adaugă exersarea memoriei, lecturile, exercițiul public, o pregătire cât mai diversă:

Să executăm de asemenea memoria, învățând întocmai pe de rost și din scrierile noastre și dintr-ale altora. [...] După aceasta trebuie scoasă vorbirea din exercițiile de casă și fără soare și dusă în mijlocul lumii, la colb, la zgomot, în tabără și în linia de luptă a forului. Să înduri viața cu toții și să-ți pui la încercare puterea talentului. Meditația închisă între pereții casei trebuie scoasă la lumina adevărului.

Mai trebuie să citești chiar poeți, să știi istoria, să citești și să răsfoiești mult pe scriitorii și învățații din toate ramurile de arte frumoase și în vederea exercițiului să-i lauzi, să-i interpretezi, să-i îndrepti, să-i critici și să-i combați. Să discuți iarăși orice chestie în contradictoriu și tot ce găsești probabil să adopți și să dezvolti.

Trebuie să cunoști foarte bine dreptul civil, să cunoști legile, să stăpânești antichitățile, viața senatului, știința de stat, drepturile soților, tratatele, legăturile externe și baza puterii de conducere.

*Să te aghezuiești chiar cu un pic de farmec din spiritele oricărei civilizații, ca să-ți presari discursul cu sare.*¹⁸⁰

Poziția lui Crassus întâmpină opoziție din partea lui Scaevola, care denunță lărgirea excesivă, după opinia lui, a bagajului de noțiuni cu care trebuie să fie înzestrat oratorul. Dar, de această dată, punctul de vedere specializant asupra retoricii își găsește un apărător cu multă autoritate în persoana lui Antonius. Aceasta este de fapt surpriza pe care ne-o rezervă partea finală a primei cărți: intervenția lui Antonius în apărarea unei interpretări reductive a oratoriei, care trebuie adusă în cadrul unei discipline specifice. El începe prin a invoca un înțeles corect și activ al limitei și al scopurilor urmărite; inutil, dăunător să se extindă necuvenit de mult; pentru oricare artă e bine să se precizeze care sunt obiectivele urmărite; așadar, și retorica, echivalată cu alte arte și discipline, să fie investită cu un câmp de finalități specifice – acela al exprimării corecte și al convingerii prin emotivitatea discursului.

Conform punctului de vedere susținut pentru moment de Antonius ca să definească domeniul propriu al elocvenței, se poate proceda prin metoda eliminării, însă aceasta îl speria cel mai mult pe Crassus. Să scoatem adică dintr-un discurs tot ceea ce este propriu fiecărei discipline specializate, și la urmă va rămâne elocvența în stare pură, respectiv ca pură capacitate de a emoționa și de a convinge prin cuvinte: *După mine acela este orator, care în chestiune de for și de interes general poate să se servească de vorbe plăcute la auzit și de idei minunate pentru dovada ce urmărește să facă. Nu-i mai cer afară de aceasta decât glas, acțiune și farmec.*¹⁸¹ În definitiv, un punct de vedere tipic „separatist”, care îl scutește pe orator de a pătrunde în diferite domenii disciplinare. Una este să fii expert juridic, și alta să fii orator, cele două activități nu interferează în rădăcinile lor, trebuie considerate ca aditive, ca părți separate. Când există o „însurare” a abilității de expert juridic și a celei de orator, desigur că vom avea cantitativ, un rezultat superior. LA paritate de cunoștințe și abilitate în drept, ceea ce va decide între doi oratori va fi deci surplusul de elocvență. Un mod de a raționa divergent de cel al lui Crassus, după părerea căruia elocvența înțeleasă corect este o facultate capabilă să greveze în mod sensibil asupra gradului de pricepere juridică a celor doi preopinenți. Cel mai elocvent va fi acela care va ști să manevreze cu mai mult discernământ și cu mai multă intuiție în câmpul neutru al noțiunilor juridice.

Foarte instructivă este și examinarea raporturilor dintre orator și filosof. Antonius are în vedere raporturi exterioare și cel mult de bună vecinătate între „tehnicieni” care urmăresc obiective divergente; filosoful caută adevărul, oratorul, emoția și persuasiunea. Aceste obiective coincid câteodată, dar de cele mai multe ori sunt divergente. Căutarea emotivității retorice vine adesea în contrast cu căutarea adevărului. În general oratorul trebuie să se teamă

¹⁸⁰ Ibidem, pag. 56-57.

¹⁸¹ Ibidem, pag. 79.

de caracterul abstract, de îndepărtarea de sensul obișnuit al definițiilor filosofice. Crassus ar putea porni și el (așa cum am văzut de altfel) de la o înțelegere satisfăcătoare și cordială cu filosofia. Dar, este nevoit să recunoască felul rău în care retorica este tratată și privită cu suspiciune de această soră mai mare a ei care este filosofia. Cu toate acestea Crassus nu acceptă un divorț între cele două, ci revendică pentru retorică un rol și o demnitate cu adevărat filosofice. El aduce filosofiei învinuirea de a se fi „specializat”, de a se fi închis într-un cerc de interese sectare.

CARTEA a II-a

Cartea a II-a din *De oratore* redă continuarea dialogului desfășurat în ziua următoare, cu aceiași interlocutori (Lucius Licinius Crassus, Marcus Antonius) cărora li se adaugă Quintus Lutatius Catulus și Gaius Caesar Strabo. Prin cuvintele lui Antonius se conturează pentru retorică un program maximal, extrem de ademenitor, de știință primă, de organ fundamental pentru a întreprinde comunicarea între oameni, de activitate care le cuprinde în sine pe toate celelalte, fără a se lăsa „anexată” de vreuna dintre ele. De altfel, încă din micul discurs introductiv la această a doua carte Cicero subliniază: *bene dicere, quod est scienter et perite et orate dicere, non habet definitam aliquam regionem, cuius terminis saepe teneatur* – a vorbi bine (arta oratoriei), adică a vorbi cu știință, cu iscusință și frumos este arta care nu are un câmp determinat, în care să se îngrădească.

Așadar, prin această retractare surprinzătoare (*Noaptea te-a lustruit, Antonius, și te-a adus printre oameni, căci în discursul de ieri ne descriești pe orator ca pe vâslașul și hamalul unei singure opere* – îi spune Crassus), Antonius, extinde domeniul de aplicabilitate al retoricii deschizându-i porțile către istoriografie; elocvența este aceea care face posibilă scrierea istoriei:

...nu este nimic mai strălucit decât un orator desăvârșit. Căci, ca să las la o parte vorbirea obișnuită, care domină în orice stat liniștit și liber, este așa de mare plăcere în însuși darul de a vorbi, că nu se poate simți ceva mai plăcut nici ca auz, nici ca judecată. Într-adevăr, ce muzică mai dulce se poate găsi ca rostirea unui discurs cumpătat? Ce poezie mai melodioasă, ca o legătură artistică a vorbelor? Ce actor mai atrăgător, ca un orator când susține adevărul? Ce lucru mai de gust, ca niște idei numeroase și adânci? Mai minunat, ca o chestiune luminată prin strălucirea vorbelor? Mai plin, ca un discurs încărcat de tot felul de idei? Și nu este subiect străin de orator, când el trebuie să fie expus frumos și cu greutate.

Când e de dat un sfat în chestiunile cele mai de seamă, la orator vei găsi o părere lămurită și demnă de ascultat; de asemenea el poate provoca o îmboldire a mulțimii nepăsătoare, sau o astâmpărare a acelor răzvrățiți; tot prin talentul lui poți duce înșelătoria oamenilor spre pieire, iar cinstea lor spre mântuire. Cine poate îndemna cu mult foc spre virtute, a întoarce mai cu putere de la păcate, a critica mai amarnic pe necinstiți, a lăuda mai frumos pe cei vrednici și a răpune lăcomia printr-o acuzație mai viguroasă? În fine cine poate îndulci durerea printr-o mângâiere mai blândă?

*Dar istoria, care e martora vremilor, viața amintirilor, dascălul vieții, vestitorul vechilor timpuri, cu care alt glas, decât al oratorului, trece la nemurire?*¹⁸²

Ar fi o greșală din partea noastră dacă am vedea în această îmbinare dintre elocvență și istorie doar o întâietate a vorbirii frumoase asupra unei structurări mai riguroase de idei și materiale. Vastitatea intereselor retoricii infirmă posibilitatea ca ea să fie încorsetată într-o

¹⁸² *Ibidem*, pag. 116 -117.

ars, închisă într-un manual. Antonius denunță stereotipia profesorilor de retorică în a fărâmița discursul în *exordiu*, *narație*, *perorație* etc. El este mai categoric decât oricând; în orice moment al discursului, succesul final este pus în joc, iar oratorul nu trebuie să aibă momente de relaxare. Este absolut ridicol să pretinzi că bunăvoința judecătorului se cucerește doar în *exordiu*, sau că el poate fi emoționat numai cu *perorația* ș.a.m.d.

O singură regulă se dovedește cu adevărat de aur: aceea de a studia minuțios cauza ce trebuie tratată, de a o întoarce pe toate fețele, de a o examina din diferite puncte de vedere, prevenind mișcările adversarului. Desigur, toate acestea nu exclud niște calități cu care oratorul fie că este dotat din naștere, ori pe care trebuie să și le cultive. Antonius „plăsmuiește” pentru aceasta un *portret al oratorului*:

...admit să cunoască ceva literatură; să fi auzit, să fi citit ceva; mie îmi trebuie un spirit cultivat, ca un ogor care n-a fost numai odată arat, ci întors și iarăși întors, ca să poată da roade mai bune și mai frumoase. Cultura însă înseamnă practică, ascultare, citire, scriere [...] îl voi pune la încercare, să văd la ce poate ajunge prin cuviință, prin glas, prin putere trupească, prin respirație, prin limbă.

S-a spus, pe bună dreptate, că *De oratore* conține o complexă pedagogie, care își propune să modeleze rolul vorbitorului, al învățăcelilor în general. Această pedagogie nu se limitează să furnizeze reguli, norme, ci propune și formarea elevilor pe baza imitării unor modele care se află în literatură:

...primul dintre preceptele mele este să arătăm oratorului pe cine să imite în așa fel, ca să urmăresc cu cea mai mare dragoste calitățile deosebite ale modelului său. După aceea adaug, ca al doilea, exercițiul, prin care oratorul tânăr, imitând pe cel ce și-a ales, să-i aibă veșnic icoana înaintea ochilor și să soarbă din ea toate calitățile de seamă, nu cum adesea am văzut pe mulți, numai ceea ce este ușor, sau, și mai mult, particularitățile vicioase [...] cine va vrea să ajungă la modelul imitat, să urmeze mai ales cu exerciții dese și îndelungate și apoi cu scrisul [...] În rezumat vorbind, din cele două îndatoriri ale oratorului: una de a ști ce să vorbești, a doua cum să vorbești, prima, deși cere oarecare artă, totuși se poate îndeplini de unul cu o știință aproape mediocră; pentru a doua însă se cere un talent oratoric și o forță dumnezeiască, ca să vorbești frumos, bogat și fermecător despre ce ți-ai propus [...] trei sunt principiile întregului meu discurs și ale elocvenței: a atrage pe auditori, a-i instrui și a-i mișca. Din aceste trei părți, prima reclamă o vorbire plăcută, a doua una inteligentă, iar a treia reclamă forța oratorică, pentru ca cine ne va judeca să-și încline buna voință spre noi fie din simpatie, fie silit de puterea argumentelor, fie târât de curentul emoțiunii sufletești.

CARTEA a III-a

Cartea a III-a din *De oratore* este socotită de către majoritatea cercetătorilor ca fiind cea mai frumoasă și cea mai importantă. Crassus ia din nou cuvântul și, prin el, punctul de vedere ciceronian asupra retoricii se poate exprima cu maximum de aderență, atingând chestiuni foarte delicate, precum problema raporturilor dintre orator și filosof. Înaintea lui Socrate, retorica și filosofia aproape coincideau; căutarea adevărului nu se desprindea de abilitățile verbale care urmau să o promoveze cât se poate de concret în sânul comunității umane. Dar Socrate a introdus ruptura, *sapienter sentiendi et ornate dicendi scietiam, re cohaerentes, disputationibus suis separavit – prin dialectica sa, a separat două lucruri până atunci unite, adică știința de a gândi corect de știința de a vorbi elegant*. Astfel s-a ajuns la împărțirea rolurilor între cei care ne învață să știm (*sapere*) și cei care ne învață să ne exprimăm (*dicere*). E un divorț catastrofal între cele mai de seamă atitudini culturale ale omului, care se îndepărtează de izvorul până atunci comun, aidoma râurilor care coboară din

Munții Apenini pe versanți diferiți. Râul filosofiei se varsă în *Superum mare*, ocrotit de porturile sigure ale doctrinei grecești, în vreme ce râul retoricii se prăvălește dimpotrivă în *mare Infernum*, plină de recifuri și navigație nesigură. Comparația scoate la iveală cu amărăciune, instituirea prejudecății care conferă un primat ierarhic filosofiei, serioasă, constructivă, întemeiată pe baze teoretice, pe când elocvenței îi revine apa tulbure a tot ce trăiește de azi pe mâine, alungată din sferele pure ale meditației și împotmolită în terenul mlăștinos al grijilor practice.

Cum vor trebui să se apere în atare condiții adepții retoricii? A accepta spațiile strâmte în care voiau să-i îngrădească filosofii tradiției socratice și platonice, a consimți adică să devină niște inutili maestri ai cuvântului, specialiști în probleme de ornare – ar însemna sfârșitul. Cicero este de părere că trebuie redobândită în primul rând acea *vis et ars in utramque partem dicendi* (*capacitatea înăscută și știința dobândită de a vorbi în cele două sensuri opuse*) care, anexată cu fermitate de filosofi și transformată în disciplină specializată, a fost numită dialectică. Odată cu Cicero, retorica, eliberată de gravul păcat al tehnicismului excesiv care o făcuse pe drept condamnată, devine o activitate filosofică în sens modern. Aceasta este marea lui originalitate, pledoaria pentru împletirea retoricii cu filosofia. El arată că Aristotel era filosof, dar, întrucât poseda știința limbajului, devenea și orator: *Aristotel a împodobit și a luminat toată această știință și a unit cunoașterea lucrurilor cu exercițiul cuvântării*.¹⁸³ Pe de altă parte, și oratorul care unește înțelepciunea cu elocința poate fi numit filosof. Să nu elogiem nici bâlbâielile celui care cunoaște realitatea, însă n-o poate exprima într-un limbaj convingător, și nici ignoranța celui care vorbește frumos, dar nu cunoaște realitățile. Dacă trebuie totuși ales, este de preferat înțelepciunea neelocventă flecărelii prostești. Dar, adevărata glorie – conchide Cicero – revine oratorului instruit.

*Care-i deci oratorul, de care se cutremură auditorii, pe care-l privesc înmărmuriți, îi aduc slavă și-l socotesc, ca să zic așa, ca pe un zeu între oameni? Acela care vorbește bine, lămurit, cu bogăție de vorbe, limpede în idei și cuvinte, cu un fel de vorbire, în care parcă s-ar servi de ritm și vers, adică așa cum am spus vorbește frumos ca un poet. [...] De aceea după părerea mea, râdeți, aruncați dispreț aceloră, care cred că au înțeles toată puterea oratorului, dacă cunosc preceptele așa-zișilor retori din timpul nostru, fără să poată pricepe totul, fără să-și cunoască rolul și profesiunea. Căci un orator trebuie să cerceteze, să audă, să citească, să dezbată, să trateze, în fine să pună în discuție tot ce se leagă de viața omenească, pentru că în ea trăiește și acestea sunt chestiuni care îl privesc. [...] iar dacă am dat puțină de vorbire celor ce n-au asemenea virtuți, nu i-am făcut adevărați oratori, ci am dat niște arme în mâna nebunilor.*¹⁸⁴

Cicero nu exclude importanța argumentelor de ordin moral și etic: *Căci mulțimea de idei naște mulțimea de vorbe. Și dacă există onestitate în chestiunile de care se vorbește, prin firea lucrurilor ea va produce și strălucirea în vorbire.*¹⁸⁵

Această ultimă parte a tratatului ciceronian analizează și chestiuni tehnici precum ornametația discursului, recomandând evitarea cuvintelor tocite, folosirea cu moderație a arhaismelor, conținând și o importantă expunere asupra metaforei. Se vorbește de asemenea despre unele probleme de așezare a cuvintelor în frază, despre ritm, despre stil, eleganță și mai cu seamă armonie. Pledoaria pentru aceasta din urmă constituie una din cele mai frumoase pagini ale tratatului:

Dar ca în majoritatea lucrurilor, așa și la discurs natura face, cum nu-ți vine a crede, ca ceea ce conține mai mult folos, să aibă în același timp și mai multă demnitate și adesea chiar mai mult farmec.

¹⁸³ Cicero, *op.cit.*, pag. 307.

¹⁸⁴ *Ibidem*, pag. 271-273.

¹⁸⁵ *Ibidem*, pag. 301.

Pentru sănătatea și binele tuturor vedem, că astfel este așezarea întregii lumi și firi, că cerul e rotund și pământul la mijloc, ținându-se prin forța și voința sa; că soarele se mișcă în jurul acestuia (crența veche), se apropie la solstițiu de iarnă și apoi pe simțite se ridică în altă parte; că luna prin apropierea și depărtarea ei primește lumina soarelui; că celelalte cinci planete fac aceeași distnță printr-o mișcare și un mers deosebit. Aceste constelații au atâta putere, că, dacă s-ar schimba puțin, nu s-ar mai putea menține; au atâta frumusețe, că nici nu s-ar putea închipui ceva mai măreț. Întoarceți-vă acum atenția spre înfățișarea și figura oamenilor și a celorlalte viețuitoare: veți găsi, că nici o parte a corpului nu-i făcută fără o necesitate și că întreaga formă e aproape desăvârșită ca artă, nu din întâmplare.

Să mai amintesc oare de arbori, la care nici trunchiul, nici ramurile, nici în fine frunzele nu-s făcute decât pentru menținerea și perpetuarea firii lor? Și totuși nu-i parte, care să nu fie fermecătoare. Să părăsim natura și să considerăm artele.

Ce-i așa de necesar la o corabie ca coastele, pânțele, prora, pupa, antenele, pânzele și catargul? Toate au totuși atâta frumusețe, că par făcute nu numai pentru salvare, dar și pentru plăcere.

Stâlpii susțin și templele și porticele, nu au totuși mai multă utilitate decât demnitate. Vârful acela al templului din Capitoliu și al celorlalte clădiri sfinte nu l-a făcut plăcerea, ci nevoia. Pentru că după ce s-a avut în vedere, cum să se scurgă apa din ambele părți, după folosință a venit și demnitatea vârfului unui templu, așa că dacă s-ar zidi Capitoliul în cer, unde nu poate avea demnitate fără vârf.

Același lucru se întâmplă cu toate părțile discursului, încât folosința și am putea zice nevoia, atrage după sine dulceața și farmecul. Căci terminația frazei și punctuația vorbelor sunt o urmare a întreruperii gândului și a scurtimii de respirație. Această invenție este așa de plăcută, că, dacă am presupune pe cineva dăruit cu o respirație nesfârșită, n-am voi totuși să vorbească la infinit, din cauză că s-a făcut acea descoperire plăcută urechilor noastre, care poate fi nu numai tolerabilă pieptului, dar chiar ușoară.¹⁸⁶

În ceea ce am urmărit pe parcursul prelegerilor noastre sub titlul *conflictul cu filosofia*, Cicero pornește de la observația – de altfel incontestabilă – că, la începutului, retorica era una cu filosofia, *bene dicere* și *bene vivere* fiind predate de o singură categorie de maeștri. Între filozofie și retorică, afirmă el, nu este nici o deosebire esențială, deoarece prima este *omnis rerum optimarum cognitio* (*cunoașterea celor mai înalte rațiuni*), iar ultima nu este altceva decât *iis exercitatio* (*aplicarea lor în viață*). Surprinzător, Cicero îl socotește pe Socrate ca fiind marele vinovat de această separație inutilă și condamnată, ca și de aversiunea seculară a filosofilor pentru retorică și viața activă.¹⁸⁷ Se pare că în opera pierdută *Hortensius*, Cicero, sub imperiul propriilor deziluzii, vede în filozofie remediul suveran al neajunsurilor vieții și ar fi renunțat la ideea reunirii celor două discipline, imposibilă atunci. Clement Alexandrinul (*Stromate* II) se referă la o notație a unui anume Cleant Stoicul, după care însuși Socrate ar fi acuzat de impietate pe cel dintâi gânditor care a separat etica de util. Dacă în versiunea lui Platon, Socrate face astfel de distincții, motivul trebuie căutat în nevoi metodologice, nu în sistemul său filosofic. Prin urmare, reproșul pe care Cicero îl face lui Socrate este neîntemeiat.

Revenirea la unitatea inițială înseamnă, în fond, unirea teoriei cu practica. Retorica ar căpăta un orizont pe care specialiștii rutinari (Cicero îi numește *graeculi* – adică un fel de *grecotei*) nu-l pot asigura, iar filosofia, din activitate inutilă și chiar dăunătoare societății, cum a devenit după divorțul dintre *ratio* și *oratio*, ar căpăta locul pe care-l merită. Dar cine sunt *grecoteii* lui Cicero? Sunt micii maeștri de retorică, deveniți foarte numeroși la Roma, și care, de fapt, dețineau monopolul educației. Lipsiți de orizontul filosofiei, ei redusese ră retorica la rolul de rețetar tiranic. Or, nu elocvența s-a născut din retorică, ci retorica s-a născut din

¹⁸⁶ Ibidem, pag., 323-324.

¹⁸⁷ Conf. *De oratore*, III, XV, 57, XVI, 60-61.

elocvență. Rolul preceptelor tehnice – susține Cicero – nu este decât acela de a disciplina înzestrarea naturală a oratorului. În tratatul său de tinerețe – *De inventione* – Cicero notase că *înțelepciunea fără elocvență este puțin folositoare cetăților, iar elocvența fără înțelepciune este adesea dăunătoare și niciodată folositoare.*

Punând în circulație conceptul de *doctus orator*, Cicero nu are în vedere numai oratorul instinctiv, exaltat de atâția filosofi și de orientarea *asianistă* pe care mulți o numesc în mod abuziv *orientare retorică*. El tinde și la discreditarea concepției după care, spre deosebire de poetul care se naște ca atare, oratorul „se face” numai grație efortului de a-și însuși regulile din tratate.

Opera de teoretician a lui Cicero reprezintă ceva mai mult decât o tentativă de reabilitare filosofică a retoricii. În vreme ce Aristotel înțelegea retorica doar ca un instrument imperfect al mijloacelor celor mai riguroase ale logicii formale, bun pentru ocaziile de divulgare mărunță și rapid folos practic, cu Cicero, retorica eliberată de gravul păcat al tehnicismului excesiv care o făcuse pe drept condamnată, devine o activitate filosofică.

XIII.

CONFLICTUL CU FILOSOFIA (11)

M. FABIVS QVINTILIANVS sau NOBLEȚEA CULTURII

*Așa se face că în tratarea întregii noastre arte
e mai greu de ales ce să predai,
decât să predai ceea ce ai de ales.
(QVINTILIAN - Arta oratorică)*

Declinul Republicii a avut pentru elocvența romană aceleași consecințe ca și stăpânirile străine, cea macedoneană și apoi cea romană, pentru elocvența greacă. În timpul pincipiatului lui August și al urmașilor săi, cuvântarea politică trebuia să amuțească. Retorica devine așadar o elocvență de școală, exercițiile (*declamationes*) făcându-se cu ajutorul unor cazuri juridice fictive. Scopul învățământului din perioada imperială rămâne același ca și înainte: formarea oratorică, însă noua situație politică adusă de regimul monarhic îi schimbă caracterul. De unde, în timpul lui Cicero, *declamationes* din ciclul superior al învățământului erau un mijloc practic de exercitare oratorică în vederea vieții din for, acum, când procesele din for se reduceau fie la acuzațiile delatorilor, fie la susținerea unor cauze în care avocatul se străduiește să găsească subterfugii de ordin tehnic, exercițiile încep să devină scop în sine. Rupte de viața reală, ele se golesc de conținut, se pierd în subiecte imaginare, fantastice, rezolvă conflictele astfel imaginate pe bază de legi fictive și neverosimile. Această decădere a elocvenței a fost analizată de Tacit¹⁸⁸ în *Dialogus de oratoribus*. Tacit spune limpede că una din cauzele esențiale care au dus la decăderea elocinței este lipsa de libertate.

În viața culturală iau amploare așa-numitele *recitationes*, conferințele, lecturile din operele personale, în fața unui public cu pregătire intelectuală similară. În săli special amenajate, poeți, istorici, oratori, caută să fie agreabili unui public monden, care găsește în

¹⁸⁸ C. Cornelius Tacitus (cca. 60 –117 d.Hr.) – istoric latin celebru, extrem de bine informat, în mare măsură obiectiv, considerat a avea o mare putere de analiză și talent în descriere. A fost unul dintre elevii lui Quintilian. Tacit spune limpede că una din cauzele esențiale care au dus la decăderea elocinței este lipsa de libertate.

asemenea activități un refugiu în fața politicului, preferând, cu alte cuvinte, îndatoririlor civice, preocupări de ordin estetic. Conferențiarul are toată solitudinea pentru auditorul său, caută să nu-l obosească ținându-i atenția prea mult încordată. Ceea ce interesează este nu atât subiectul, cât maniera de a-l expune, de a-l face agreabil, talentul de a încânta urechile prin muzicalitatea formei, prin expresivitatea cuvintelor, capacitatea de a „epata” prin imagini noi, metafore de efect și dezvoltări care, făcând apel la amintiri comune conferențiarului și auditorului, trezesc acea comunitate de sentimente care smulge în final aplauze.

Retoricii însă i se deschisese de mult un nou câmp de afirmare prin transpunerea ei în poezia latină. Acest merit aparține lui Ovidiu¹⁸⁹ care își mărturisește afinitatea poeziei sale cu retorica într-un poem epistolar adresat dascălului său de retorică Salanus. Ovidiu își propune o temă pentru a o discuta, sau, așa cum se obișnuia în declamații, să pună să vorbească o persoană imaginară. Poezia sa abundă în antiteze și poante, jocuri de cuvinte și de sens. Retorica intră astfel în slujba unei poezii plăcute și spirituale, sporind prin condimentele ei farmecul subiectelor atrăgătoare. Dar și subiectelor tragice, retorica le poate conferi efecte maxime prin îngrămădirea elementelor de groază, prin încordare, gradare și supralicitare. Astfel se ajunge la stilul patetic, reprezentat în epoca lui Nero de tragediile lui Seneca¹⁹⁰ și epopeea lui Lucan¹⁹¹.

Cantitativ, producția literară crește mult. Tot mai largi cercuri din straturile superioare ale societății se ocupă de literatură. Împărații înșiși încurajează literatura prin instituirea de concursuri literare, cum a procedat, de exemplu, Domițian. Unii scriau chiar ei, precum Claudiu sau Nero. Aristocrația, care nu-și mai poate satisface ambițiile politice, își găsește refugiul în literatură.

O altă trăsătură a literaturii din epocă constă în faptul că provinciile, înfloritoare economic, încep să participe la viața literară, îndeosebi Spania, cea mai veche și mai avantajată provincie din apus. Ea a dat în secolul I d.Hr., pe cei doi Seneca (retorul și filosoful), pe Lucan, pe Quintilian și pe Marțial.

Istoricii literari disting, în general, în literatura primului veac, două perioade: perioada „stilului nou” corespunzând dinastiei iulio-claudiene (14-68) și perioada „noului clasicism”, corespunzând dinastiei flaviene (69-96).

Adepții stilului nou, spre deosebire de adepții stilului vechi considerau stilul ciceronian, plictisitor, lipsit de vitalitate. Stilul nou, stilul modern al vremii, dorea fraze scurte, concise, abrupte, abundență de metafore strălucitoare. Limitele dintre poezie și proză dispar, mijloacele de expresie proprii poeziei pătrund în proză. Arta literară câștigă în rafinament. Operele cu caracter moral ale lui Seneca, epopeea lui Lucan, romanul lui Petronius sunt produse exponențiale ale acestei perioade.

¹⁸⁹ **Publius Ovidius Naso** (43 î.Hr. – 17 d. Hr.) – poet latin, poetul favorit al Romei care a ridicat la apogeu stilul retoric în poezia romană, dând elegiei erotice multă sinceritate și vitalitate. În *Amores* (3 cărți) tonul elegiei devine frivol și intenționat indecent; dar este mult gustată strălucirea neobișnuită a stilului, perfecțiunea formei și ușurința versificării. În *Fasti* (Calendarul) comentează poetic sărbătorile, tradițiile și datinile religioase; iar în *Metamorfoze* (15 cărți) dă o prelucrare poetică miturilor. Este scrierea care îi aduce notorietatea. În anul 9 d.Hr., poetul este exilat la Tomis. Aici va compune elegiile *Tristia* (5 cărți) și *Ponticele* (epistole pe care le trimite în patrie). Amândouă scrierile sunt extrem de interesante pentru datele ce le cuprind despre Geți și locurile Daciei pe care le descrie.

¹⁹⁰ **Lucius Annaeus Seneca** (n. cca 4 î.Hr. – 65 d.Hr.) – filosof, scriitor și om de stat roman, reprezentant al curentului stoic. A fost percepătorul viitorului împărat roman Nero, care l-a silit mai târziu să se sinucidă, bănuindu-l ca făcând parte din conspirația lui Piso împotriva sa (fapt neadevărat). A scris nouă tragedii printre care amintim *Medeea*, *Fedra*, *Oedip* etc. Tatăl său este **Marcus Annaeus Seneca**, supranumit *Retorul* (55 î.Hr. – 41 d. Hr.). Scriitor latin, dispunând de o vastă cultură și de o memorie prodigioasă, a adunat, după aproape 50 de ani, părți din declamațiile cu teme deliberative (*Suasoriae*) și cu teme judiciare (*Controversiae*) pe care le audiasă în tinerețe în școlile retorice.

¹⁹¹ Vezi nota 145 de la pag. 141 din curs.

Perioada noului clasicism corespunde unei perioade în care moravurile au devenit mai austere, mai simple, viața mondenă e mai puțin trepidantă, valorile tradiționale, printre care cultul familiei, încep să fie repuse în drepturi. Acestor schimbări în planul vieții sociale a moravurilor le corespunde în literatură o reacție îndreptată împotriva stilului nou, tendința de revenire la modelele clasice ale poezie romane și prozei romane, la Vergiliu și Cicero. Port-stindardul, teoreticianul *noului clasicism* este **Quintilian**, cel mai de seamă profesor de retorică la romani, format în tradiția ciceroniană clasică, adversar hotărât al stilului nou, reprezentat de Seneca și Lucan.

Despre viața lui Quintilian există puține date. Spaniol de origine, s-a născut în anul 30 d. Hr. (după unii istorici literari în anul 35 sau chiar 40) în Calagurris (azi Cahajora) oraș din Vechea Castilie. Va studia la Roma cu profesorii celebri ai vremii. Primește o educație extrem de îngrijită în vederea formării sale oratorice, sub directă supraveghere a tatălui său, el însuși retor. Dintre maeștrii de retorică ai vremii i-a admirat pe Domitius Afer și pe Iulius Africanul, primii săi profesori de retorică, fiindcă *primul, superior în artă și în calitățile stilului în general, ar putea fi pus fără teamă printre cei vechi; iar al doilea, mai energic, avea însă o grijă exagerată în alegerea termenilor*. Plinius cel tânăr¹⁹² menționează predilecția lui Quintilian pentru Domitius Afer, om cu o pregătire profundă și multilaterală, autor al unui tratat referitor la interogarea martorilor, dar și apreciat critic literar. Îndrumat de astfel de profesori, Quintilian, avid de cunoaștere, trudind fără preget, își formează o cultură vastă, multilaterală, însușindu-și în același timp tainele artei oratorice.

În jurul anului 69 d. Hr., Quintilian începe să pledeze ca avocat la Roma. Cu toate că mărturiile din această perioadă sunt sporadice și că nici una din pledoariile sale nu s-a păstrat, se cunoaște că nu prin patosul vehement la modă s-a impus în for, nici prin îndrăzneala atitudinilor ori a afirmațiilor (notă caracteristică pentru majoritatea avocaților contemporani), ci prin seriozitatea și profunzimea ideilor, prin atitudinea lui măsurată în toate, prin eleganța și finețea naturală a stilului său. Majoritatea avocaților care mișunau în for erau cu totul străini de tipul oratorului imaginat de Cicero, ideal spre care aspira tânărul Quintilian. Unii făceau chiar caz de incultura lor și câștigau procese prin neobrăzarea cu care atacau pe adversar. În acest sens a rămas celebră butada lui Plinius: *Orator est vir malus imperitus dicendi – Oratorul este un om ticălos, care vorbește prost*.

Incompatibilitatea dintre idealul oratoric al lui Quintilian și realitatea deplorabilă din for l-a determinat să se consacre exclusiv profesoratului, predării retoricii, urmărind ca printr-o educație serioasă, profundă dată tineretului să schimbe atmosfera viciată a elocinței venale. Timp de 20 de ani (începând probabil cu anul 70 d. Hr.) a îndeplinit funcția de profesor, fiind primul profesor oficial de retorică retribuit de stat. I se plăteau 100.000 de sesterți anual, sumă enormă în comparație cu cei 2000 de sesterți primiți de către retorii din școlile particulare, încă o dovadă a renumelui de „orator neîntrecut” – așa cum îl numește Marțial¹⁹³. Este important de reținut că printre elevii săi aveau să se numere Plinius cel tânăr¹⁹⁴, Tacit¹⁹⁵, Suetoniu¹⁹⁶ și Juvenal¹⁹⁷.

¹⁹² **Plinius Caius Cecilius Secundus** (62 d.Hr. - 102 d.Hr.) – scriitor latin (nepotul autorului lucrării enciclopedice *Historia Naturalis*), bun prieten cu împăratul Ulpius Traianus, cunoscut mai ales pentru discursurile și corespondența sa. Corespondența cu împăratul Traian a fost tradusă în românește de către G. Papa Lisseanu și e foarte importantă pentru istoria creștinismului și a societății din epocă.

¹⁹³ **Marcus Valerius Martialis** (42 d.Hr. – 104) – poet latin, autor de epigrame (XIV cărți). În volumul (tot de epigrame) intitulat *Liber Spectaculorum sive de Spectaculis* critică viața socială contemporană. Adesea folosește în scrierile sale obscenități.

¹⁹⁴ **Caius Cecilius Secundus Plinius** (62 d. Hr. – 102) – nepot al celebrului autor al *Historia Naturalis*; bun prieten cu împăratul Ulpius Traianus, cunoscut pentru discursurile și corespondența sa. Corespondența lui Plinius cel tânăr cu împăratul Traian a fost tradusă în românește de G. Papa Lisseanu și reprezintă o sursă importantă de date și evenimente pentru istoria creștinismului și a societății de pe timpul marelui împărat.

Popularitatea cursurilor lui Quintilian în epocă era însemnată de vreme ce sub numele său circulau două cărți de retorică, publicate de către studenți de-ai săi care le redactaseră după notițele luate la cursuri. Problema care-l interesa îndeosebi pe Quintilian era explicarea decadenței elocinței contemporane ale cărei concluzii au fost publicate, probabil, către sfârșitul carierei sale didactice în opera *De causis corruptae eloquentiae*. Această lucrare nu s-a păstrat dar, din câteva referiri făcute de Quintilian în *Institutio Oratoria - Principiile artei oratorice*, vedem că el pune în seama artificialității școlilor de retorică decăderea acestei arte, denunțând manierismul declamațiilor, care de mult nu mai egalau imaginea veridică a pledoariilor din for. Lipsite de simțul realității, tratau teme ieșite din comun, într-un stil înflorit, hiperbolic, în maniera lui Seneca – autor la modă – ale cărui lucrări erau în mâinile tuturor tinerilor.

Ca o confirmare a notorietății de care se bucura Quintilian, însuși Împăratul Domițian¹⁹⁸ îl numește educatorul nepoților surorii sale Domitilla, iar mai pe urmă este numit consul, un titlu mai mult onorific dar rar acordat unui retor. Viața de familie îi aduce însă multe necazuri. Quintilian își pierde soția și la scurt timp, un fiu în vârstă de cinci ani și în cele din urmă și ultimul copil care îi mai rămăsese, un fiu în vârstă de 10 ani. În prefața cărții a VI-a din *Institutio Oratoria*, paginile în care își plânge durerea sunt zguduitoare. Quintilian a supraviețuit puțin morții fiului său, până și-a terminat opera. A murit în jurul anului 96 d.Hr.

În toamna anului 93, după expulzarea filosofilor, ordonată de către Domițian, Quintilian publică *Institutio Oratoria - Principiile artei oratorice*, în douăsprezece cărți, veritabil manual de educare al viitorului orator, dedicat unui avocat reputat, Victorius Marcellus, în nădejdea că va servi la instruirea fiului acestuia, tânărul Geta. Fiecare dintre cele douăsprezece cărți este precedată de o introducere, un *prooemium*, în care Quintilian indică problemele principale pe care își propune să le trateze în continuare și transmite lui Marcellus date și evenimente din propria-i viață. Încă de la primele pasaje autorul aduce în discuție argumente în favoarea retoricii denunțând deopotrivă abuzurile filosofilor:

Oratorul pe care îl formăm este oratorul perfect, care nu poate fi decât și un om integru; de aceea pretind de la el nu numai talent deosebit de a vorbi, dar și deosebite calități sufletești. Într-adevăr nu pot fi de acord cu acel punct de vedere conform căruia norma vieții corecte și cinstite trebuie lăsată pe seama filosofilor, cum au gândit unii. [...] De aceea, deși mărturisesc că voi folosi unele precepte cuprinse în cărțile filosofilor, aș susține că ele fac parte cu adevărat din domeniul nostru și că aparțin în chip special artei oratorice. [...] De altfel, după cum foarte bine spune Cicero, filosofia și elocința au fost tot atât de legate în

¹⁹⁵ **C. Cornelius Tacitus** (60 d. Hr. – 117) – istoric latin celebru, autor printre altele al dialogului *De Oratoribus*, în care arată declinul oratoriei sub imperiu. Cea mai importantă lucrare a sa este *Annales (Ab excessu divi Augusti)* în 16 cărți din care s-au păstrat integral cărțile 1-4, 12-15 și fragmente din cărțile 5, 6, 11 și 16.

¹⁹⁶ **S. Caius Tranquillus Suetonius** (69 d.Hr. – 141) – celebru istoric roman care a ocupat înalte funcțiuni în stat sub Traian și secretar al lui Hadrian. A scris *Vitae XII Caesarum* și *De virris illustribus*.

¹⁹⁷ **Decimus Junius Juvenalis** (42 d.Hr – 125) – poet satiric ce a avut ca țintă corupția din Roma pe care o biciuiește aspru lăsând mereu să se vadă instrucția oratorică a autorului. A zugrăvit cu talent și fără menajamente viața din timpul lui Domitianus, urmărind să trezească dezgust și spaimă pentru starea în care ajunsese Roma. Ideile sale morale sunt de sorginte stoică.

¹⁹⁸ **Titus Flavius Domitianus** (51 d. Hr.– 96) – cel dintâi împărat roman (81-96) care s-a autodivinizat numindu-se *dominus ac deus*. Bănuitor și despot, a prigonit pe iudei, pe creștini și chiar pe filosofi și astrologi. Una din cauzele persecuției contra creștinilor a fost refuzul acestora de a plăti *fiscus judaicus*, impozitul perceput de la iudei, după dărâmarea templului din Ierusalim, fapt prin care creștinii se arătau a nu fi iudei, pierzând dreptul de toleranță de care se bucurau aceștia. Persecuția a atins și pe Flavius Clemens (ucis) și chiar pe sora împăratului Domitilla (exilată). Conform lui Eusebiu de Hegesip, Domițian, auzind despre Împărăția așteptată de creștini, a chemat din Palestina pe nepoții lui Iuda, zis „fratele Domnului”, ca urmași ai lui David și rude ale lui Iisus Hristos, și i-a întrebat despre ocupația și averea lor. Convingându-se din înfățișarea lor, că sunt oameni muncitori și liniștiți, i-a lăsat liberi. După tradiție, a suferit și Sf. Ioan Evanghelistul care a fost exilat în insula Patmos.

practică, pe cât sunt de unite prin natura lor, încât nu se făcea distincție între filosof și orator. Mai târziu, studiul acesta s-a scindat și, din comoditate, s-a ajuns să pară că există mai multe arte. Căci, de îndată ce cuvântul a început să fi mijloc de câștig și după ce s-a trecut la folosirea dăunătoare a binefacerilor elocinței, cei care se considerau oratori au părăsit morala; astfel elocința, la rândul ei, a decăzut și a devenit, ca să zic așa, un obiect de pradă pentru talentele mediocre. După aceea unii, disprețuind grija de a vorbi bine, au revenit la preocuparea de a forma sufletele și la stabilirea de norme morale; au reținut de fapt partea cea mai importantă din instruirea omului, dacă s-ar face o atare distincție; totuși ei și-au arogat un nume prea trufaș, deoarece își ziceau prieteni ai înțelepciunii¹⁹⁹, titlu pe care nu au îndrăznit să și-l revendice vreodată nici cei mai de seamă comandanți, nici cei mai destoinici oameni în conducerea celor mai importante afaceri și în administrarea întregului stat (I prefața, 9-15).

Quintilian își propune să formeze pe viitorul orator ocupându-se de el încă din leagăn. Practic, **cartea I-a** cuprinde cel mai serios tratat de pedagogie scris în antichitate. Iată de ce cuprinde indicații minuțioase asupra celei dintâi educații, arătând cum trebuie alese doicile (al căror limbaj nu trebuie să fie defectuos, să fie inițiate în filozofie, criteriul moral fiind totuși primul criteriu de selectare), vârsta la care trebuie început procesul de învățare. Autorul subliniază apăsător necesitatea cunoașterii elevului de către profesor, susținând principiul pregătirii multilaterale, rolul gramaticii, al muzicii, al matematicii – discipline pe care Quintilian le socotește *premergătoare studiului retoricii* (I prefața, 21). Desigur – spune Quintilian – nu geometria, muzica ori celelalte arte îl vor face desăvârșit, dar ele îl vor ajuta să devină. Așa precum antidoturile ori diferite medicamente sunt alcătuite din mai multe substanțe, uneori chiar cu efecte contrarii între ele, alcătuind un acel amestec unic ce își ia propria forță din toate la un loc, tot astfel și elocința, cel mai minunat dar făcut omului de providență, are nevoie de mai multe arte, care, chiar dacă nu se arată și nu se manifestă în discurs, îi comunică totuși o forță tainică, făcându-se simțite chiar dacă sunt ascunse.

În legătură cu importanța studierii muzicii, Quintilian aduce ca argument ideea răspândită de Pitagora²⁰⁰ și discipolii săi conform căreia lumea însăși a fost organizată după o rânduială pe care mai târziu, a imitat-o lira²⁰¹. Poate că acesta era și sensul strădaniilor lui Socrate, despre care aflăm din scrierile lui Platon că ajuns la bătrânețe a ținut să învețe să cânte din liră.

Muzica redă cu noblețe prin ajutorul cântecului și al măsurii ceea ce este sublim, cu farmec ceea ce este plăcut, ceea ce este obișnuit pe un ton liniștit, și, în decursul întregii realizări artistice, pune de acord arta cu sentimentele exprimate. În discurs, de asemenea, ridicarea, coborârea, inflexiunilor vocii urmăresc trezirea sentimentelor la auditori (I, 24-25).

Quintilian își susține aceste afirmații apelând la exemplul celui mai de seamă orator al vremii sale – C. Gracchus – cel care, atunci când vorbea în adunări, un muzicant așezat la spate îi dădea tonul potrivit cu un nai numit *πανάριον* (fluieraș).

¹⁹⁹ Adică filosofi.

²⁰⁰ **Pitagora** (mijlocul sec. al VI-lea î.Hr.) – celebru filosof, matematician, reformator al teoriei muzicale. El vede principiul a tot ce există în armonie și număr, fără de care materia amorfă și inertă nu are viață.

²⁰¹ **Lira** este cel mai vechi instrument al grecilor. Era un instrument alcătuit dintr-o ladă de rezonanță, mică, în care erau înfipte 2 brațe în formă de coarne, legate între ele printr-o traversă din lemn. Între aceasta și lada de rezonanță erau întinse 7 coarde, puse în mișcare cu degetul sau cu o pană de lemn (plectru). Simbol al poeziei, instrument muzical al lui Apolo și Orfeu, lira a fost inventată de Hermes sau de către Polimnia (una dintre cele nouă muze). În plan general este simbolul și instrumentul armoniei cosmice. Cele șapte strune ale lirei corespund celor 7 planete. Există o consonanță a strunelor care își îmbină sunetele așa cum planetele se armonizează în revoluția cosmică; atunci când numărul corzilor a fost sporit la douăsprezece, s-a considerat că ele corespund celor 12 semne ale zodiacului.

Cele dintâi și de altfel cele mai potrivite modalități de învățare la o vârstă fragedă sunt cele prin joc. Memoria – *deosebit de necesară în arta oratorului* - este principala facultate care trebuie exersată acum. *Prima grijă a unui profesor cu experiență, după ce i s-a încredințat copilul, este să-i cunoască inteligența și caracterul. Indiciul principal al inteligenței la cei mici este memoria; ea are două calități: facultatea de a înțelege ușor și de a reține fidel* (I.3, 1).

Autorul susține superioritatea învățământului public față de cel privat. Școala publică îl deprinde pe învățăcel să aibă un raport și cu colegii săi nu numai cu profesorul, acasă, așa cum se întâmpla în învățământul particular.

Înainte de toate viitorul orator, menit să trăiască în mijlocul unei foarte mari mulțimi de oameni și în plină lumină a vieții publice, trebuie să se obișnuiască încă de tânăr să nu se teamă de oameni și să nu se ofilească în acea trăire singuratică și, ca să zic așa, retrasă în umbră. Minte trebuie ținută mereu trează și în continuă atenție; într-o izolare de genul acesta, ea lăncezește și capătă rugină, ca orice obiect pus în întuneric, ori, dimpotrivă, se umflă de o încredere în sine deșartă; căci e firesc să își atribuie prea mult cine nu se compară cu nimeni. Mai târziu, când vine vremea să își arate cunoștințele, îl orbește lumina soarelui; se teme de tot, căci totul este nou, deoarece a învățat în singurătate ceea ce trebuie să practice între mulți (I.2,17-20).

Quintilian vorbește de învățătura *grammaticus*, explicând conținutul disciplinei denumite *grammatica*. El atrage atenția asupra celor trei calități ale stilului cărora profesorul este dator să le acorde importanța cuvenită: *corectitudinea, claritatea, frumusețea*. Regulile vorbirii corecte alcătuiesc prima parte a gramaticii. Un element decisiv în educația copilului îl are lectura:

În timpul lecturi, copilul să știe unde să-și țină respirația, în care loc să despartă versul, unde se încheie și unde începe un înțeles complet, când trebuie să înalțe sau să coboare vocea, cum trebuie intonat fiecare cuvânt, ce trebuie spus mai rar ori mai repede, mai cu pornire ori mai domol. Toate acestea nu pot fi arătate decât prin practica însăși. Așadar, la acest capitol pot da un singur sfat: pentru a realiza toate acestea, copilul trebuie să înțeleagă ceea ce citește (I.8, 1-2).

De aici decurge în chip firesc o altă modalitate prin care sunt transmise în mod firesc câteva noțiuni preliminare despre compoziție.

Elevul va învăța deci să povestească fabulele lui Esop, care urmează în mod firesc după poveștile doicilor, într-o expunere corectă și care nu se ridică deloc deasupra tonului obișnuit. Apoi le va reda în scris cu aceeași simplitate; mai întâi va transpune versurile în proză, apoi le va reda prin alți termeni corespunzători. În sfârșit, le va modifica mai cu îndrăzneală prin parafrază, în care îi este permis să reducă sau să amplifice unele părți, cu condiția să păstreze ideea poetului (I. 9, 2-3).

Nu este lăsată la o parte nici arta actorului comic, dar numai în măsura în care acțiunea acesteia poate fi necesară viitorului orator. *Căci, deși într-o anumită măsură trebuie să o cunoască, gestul și atitudinea oratorului vor fi cât se poate de departe de tot ce e teatrul. Și nu va exagera nici în mimică, nici în gesturile mâinii, nici în mișcările trupului. Căci dacă oratorul stăpânește această artă, ea constă în primul rând în a nu lăsa să se vadă că este artă [...] Tot de la actorul comic trebuie să învețe cum se cade să povestim, cu ce autoritate trebuie să dăm un sfat, cât de năvalnic izbucnește mânia, ce mlădieri de voce are compătimirea* (I,11, 3-13).

Odată format în clasele primare dar și în familie, tânărul va începe, la retor, specializarea, prin contactul cu marii oratori și istorici. Odată însușit un amplu bagaj de idei și de expresii, tânărul, dotat cu o excelentă memorie (obținută prin exercițiu), cu judecata formată, cu imaginația înfrumusețată și fortificată de lecturi solide și fecunde, va fi inițiat de retor în tainele artei oratorice. Va învăța cum să compună un discurs, cum să-l susțină prin argumente, cum să-l anime patetic și să-i dea suprema splendoare prin dicție. Stăpânirea artei oratorice se face prin continue exerciții de compunere, căci a scrie înseamnă a învăța să te exprimi frumos. Improvizația – de altfel atât de necesară oratorului – este rezultatul unei munci îndelungate și perseverente.

În **cartea a II-a**, Quintilian adună normele privitoare la învățământul retoric. El îi persiflează pe acei teoreticieni care pretind ca orice discurs să fie construit absolut conform unor norme generale. Desigur, teoria este bună ca normă, dar ea poate și chiar trebuie omisă ori de câte ori împrejurările sau natura cauzei o pretind. *Retorica ar fi, de fapt, un lucru ușor și fără importanță dacă s-ar rezuma la un singur și scurt sistem de precepte; dar majoritatea preceptelor se schimbă după cauze, împrejurări, ocazie, necesitate; tocmai de aceea calitatea esențială a oratorului este spiritul critic, fiindcă el trebuie să se acomodeze cerințelor momentului* (II.13, 2-3).

Oratorul trebuie să aibă o preocupare constantă pentru simplificare și concizie, recomandând ca suprem criteriu confruntarea cu natura, ale cărei dominante sunt măsura și claritatea: *Căci prima calitate a elocinței este claritatea; și, cu cât cineva are mai puțin talent, cu atât se silește să fie mai afectat și mai umflat. E ca oamenii mărunți de statură care se înalță pe vârful degetelor; sau ca oamenii slabi care amenință toată vremea. Căci sunt convins că îngâmfarea, prostul gust, prețiozitatea și tot felul de afectări dau pe față nu forța, ci neputința aceluia care le practică* (II. 3, 8-9).

Printre metodele pe care Quintilian le recomandă la acest stadiu educațional se numără narațiunile însoțite de exercițiul combaterii sau al susținerii (de pildă, în legătură cu data și locul în care se spune că s-a petrecut un fapt sau despre persoana legată de un anumit eveniment). În continuare se vor avea în vedere subiecte mai importante, de la elogiarea oamenilor de seamă la dezaprobarea celor necinstiți. Evident, acest tip de exercițiu are darul de a forma criteriile morale. De aici decurge un alt tip de exercițiu, comparația: din două personaje, care este mai bun, sau mai rău? Mergând mai departe pe firul dificultății acestor exerciții se poate ajunge, tot prin comparație, la enunțarea unor teze cum ar fi de pildă: „E de preferat viața de la țară sau cea de la oraș?”; „Trebuie să umbli după funcții publice?” ș.a.m.d.

În **cărțile III – VII** Quintilian se ocupă de structurarea materiei tratate de oratori. În **cartea a III-a**, după o amănunțită istorie a retoricii, autorul înfățișează cele trei tipuri de discurs (*deliberativ, demonstrativ și judiciar*). În pregătirea discursului oratorul va avea în vedere realizarea întreitei sarcini ce-i revine: *ut doceat, ut moveat, ut delectat* - să informeze, să miște, să placă – (III. 5,2). În general, pe tot parcursul tratatului său, Quintilian atrage atenția scriitorului și oratorului asupra obligațiilor esențiale ce-i revin, anume de a fi limpede, de a folosi expresia adecvată, de a fi natural, expresiv. Evitarea ambiguității în exprimare, a conciziei excesive, a folosirii unor figuri de stil complicate, a sonorităților dezagreabile, reprezintă tot atâtea puncte de atenție ce decurg logic din primele. Datoria supremă a oratorului este desigur, aceea de a se face înțeles, dar nu printr-un limbaj neapărat tehnic, arid, ci folosindu-și din plin farmecul și puterea de a emoționa auditoriul. Printre mijloacele de enunțate de Quintilian în vederea realizării acestui deziderat se numără și recomandarea introducerii ritmului în frază, ai cărui apologeti au fost Cicero și Dionysius din Halicarnas. La aceasta Quintilian adaugă recomandarea de a folosi limba uzuală, aceasta caracterizându-se prin simplitate, naturalețe și adevăr. Desigur, el susține puritatea limbii în măsura în care aceasta ar corespunde necesităților. Termenii străini, neologismele, arhaismele, pot fi folosiți atunci când ceruți fie de necesitățile create de evoluția societății, fie pentru motive de ordin

estetic. Criteriul în alegerea termenilor sinonimi să fie determinat de preferința pentru cuvântul cu mai mare potențial artistic. Iar ghid pentru stabilirea superiorității valorii estetice a termenilor să ne fie exemplul marilor scriitori și o îndelungată întrebuintare: *novorum optima maxime vetera... veterum maxime nova* (dintre termenii noi, cei mai buni sunt cei vechi... dintre cei vechi, cei mai noi). De reținut este importanța caracterului artistic, pentru că nimeni până la Quintilian nu a afirmat-o cu atâta tărie. Conduc după astfel de principii, Quintilian caută să fie cât mai agreabil cititorilor. Afirmă chiar că urmează metoda adoptată de Lucretius²⁰² *îndulcind amărăciunea abstracțiilor prin învelișul atrăgător al formei* (III. 1, 4). Într-adevăr, Quintilian manifestă pe tot parcursul tratatului său o grijă constantă de a face înțeles, de a nu obosi prin ariditatea expunerii, folosind pentru aceasta întreaga capacitate a resurselor artei sale.

În **cartea a V-a**, pedagogul acordă o atenție deosebită *argumentului* și modului de utilizare a acestuia dar și a *indiciilor* și *exemplurilor* ca dovezi esențiale ale artei retorice.

Indiciile se împart în două clase: unele se impun cu necesitate, altele nu. Primele sunt acelea care nu pot fi altfel, numite și *indicii indiscutabile*. *Femeia care a născut a avut fără îndoială relații cu un bărbat – fapt care se referă la trecut* - exemplifică Quintilian. *Există valuri, când un vânt puternic se dezlănțuie pe mare – referire la prezent; omul rănit în inimă va muri – referire la viitor. De asemenea este imposibil să seceri o holdă unde nu s-a însămânțat; să fii la Roma când te afli la Atena; ca o armă cu tăiș să rănească fără a face semn. Însă unele indicii sunt și reversibile, de pildă: omul care respiră trăiește și omul care trăiește respiră. Altele nu admit inversarea: din faptul că cine merge se mișcă, nu urmează că cine se mișcă merge. De aceea este posibil: să fii avut relații cu un bărbat femeia care nu a născut; să nu fie vânt pe mare, când sunt valuri; e cu puțință ca inima unuia care moare să nu fie rănită. De asemenea e posibil să fi fost însămânțat locul în care nu a fost seceriș; să nu fi fost la Roma cel care n-a fost la Atena, precum și să nu fi fost rănit de o armă cine are o cicatrice* (V. 9, 5-8).

Există și alte indicii care nu se impun cu necesitate, care se numesc *indicii admisibile*. Acestea, chiar dacă ele singure nu sunt suficiente pentru înlăturarea îndoielii, împreună cu alte dovezi devin foarte puternice. *Sângele de pe un veșmânt sugerează existența unui omor. Dar sângele de pe un veșmânt poate proveni de la un animal de jertfă, sau de la o hemoragie nazală; deci veșmântul însângerat nu dovedește în mod necesar un asasinat. Dacă prin sine indiciul acesta nu este suficient, considerat, însă, în legătură cu alte împrejurări, devine dovadă. De exemplu dacă acuzatul i-a fost dușman mortului, dacă l-a amenințat mai înainte, dacă a fost găsit în același loc cu cel ucis. Când la aceste împrejurări se adaugă indiciul, ceea ce fusese bănuială devine certitudine* (V. 9, 9-12).

Quintilian recomandă aceeași grijă în alegerea argumentelor ca și în modul de a le prezenta *căci* – spune el – *după cum sunt fără folos săgețile pentru cine nu știe să țintească, la fel sunt argumentele dacă nu prevezi la ce să le folosești* (V. 10, 109-110).

În **cartea a VI-a** găsim pagini memorabile cum sunt acelea dedicate sentimentelor (*căci a emoționa înseamnă a trezi sentimente de-a lungul întregului discurs, dar îndeosebi în introducere și încheiere*). Quintilian atrage atenția asupra capcanelor tipului de discurs patetic pentru care este absolută nevoie de talent. *Căci* – spune el – *dacă trezirea sentimentului este un mijloc foarte puternic când sentimentul pune stăpânire pe inimi, dimpotrivă, dacă nu-și produce efectul, lasă auditoriul și mai rece. [...] Aici nu există linie de mijloc: stârnește sau lacrimi, sau râs* (VI. 1, 44-46). Una din armele des folosite în combaterea viciilor contemporane este ironia, pornind de la aluzia fină, anecdota satirică și ridiculizarea până la

²⁰² **Titus L. Carus Lucretius** (cca. 99 – 55 î.Hr – poet latin, autor al unei poeme didactice *De natura rerum* (descoperit de către Cicero). El arăta că a ales să redea în versuri preceptele filosofiei precum medicii, când voiesc să dea copiilor pelinul de care au nevoie, ung mai întâi de jur împrejur gura paharului cu miere dulce aurie.

pamfletul necruțător la adresa imoralității. Din această pricină autorul dedică în această carte un capitol întreg, răsului. *El este provocat nu numai de o faptă sau vorbă ci, uneori, chiar, de o atitudine a corpului. Pe lângă aceasta răsul e stârnit de cauze diferite: râdem nu numai de ceea ce se spune și se face cu agerime și cu spirit, ci și de ceea ce denotă prostie, mânie ori frică. Așadar, cauza răsului este nesigură, căci răsul nu e departe de bătaia de joc* (VI. 3, 7-8). Tocmai de aceea, puțin mai târziu, Quintilian – un adept al eleganței, avertizează: *Niciodată să nu căutăm să jignim. Și să fie departe de noi intenția de a pierde un prieten mai curând decât o vorbă reușită* (VI. 3, 28). Cartea a VI-a se încheie cu un surprinzător elogiu adus de Quintilian abilității, numită aici iscusință. Practic dacă deții această calitate, orice regulă poate fi aruncată în aer: *Nu numai în arta oratorică, dar în orice împrejurare a vieții nimic nu este mai important decât iscusința; că fără de ea este inutilă transmiterea celorlalte precepte, și că prevederea, chiar fără de știință face mai mult decât știința fără prevedere. Însăși adaptarea discursului la locuri, împrejurări și persoane ține de aceeași calitate* (VI. 5, 11).

Cartea a VII-a, dincolo de foarte multe elemente tehnice, adecvate controverselor și disputelor cu caracter juridic, vorbește de nevoia unei organizări prealabile a discursului. Necesitatea unei ordini în felul în care alcătuim un discurs este dată de însăși ordinea naturii: *Mi se pare că nu greșesc acei care socot că natura însăși constă din ordine și că, dacă ordinea ar fi distrusă, toate ar pieri. La fel, discursul lipsit de această calitate merge inevitabil la îndeplinire, ca o corabie fără cârmaci, nu formează un tot încheiat, repetă multe, omite multe. E ca un drumeț care rătăcește noaptea în locuri străine și, necunoscând nici începutul nici sfârșitul, urmează mai de curând hazardul decât un plan stabilit* (VII. Prefață, 3).

Recapitulând toate aceste prime șapte cărți, vom observa că pe parcursul lor Quintilian s-a străduit să demonstreze că retorica este știința de a vorbi bine, că este utilă, că este nu numai o artă dar și o virtute. Materia ei constă practic din toate problemele despre care se poate vorbi, iar subiectele ei sunt repartizate, în general, în trei genuri: *demonstrativ, deliberativ și judiciar*. Orice discurs este alcătuit din idei și cuvinte care trebuie puse într-o anumită ordine. Rolul oratorului este deopotrivă acela de a informa, de a emoționa și de a plăcea. Informarea implică expunere și argumentare; emoția înseamnă a trezi sentimente de-a lungul unui discurs, dar îndeosebi în introducere și încheiere; iar farmecul, deși legat atât de idei cât și de cuvinte își are izvorul în felul de exprimare al lor, în alegerea și dispunerea cuvintelor într-un discurs, Quintilian punând accentul pe ceea ce se cheamă *stilul* oratorului. În accepția marelui pedagog latin orice pledoarie constă din cinci părți: *exordiu* (unde se cucerește bunăvoința auditoriului), *narațiunea* (care constă din informație), *confirmarea* (în care se întăresc afirmațiile), *respingerea* (prin care se demontează acuzațiile adversarilor) și *perorația* (în care se împrăștează memoria auditoriului sau li se trezesc sentimentele).

Odată cu **cartea a VIII-a**, Quintilian începe să se ocupe de elocvență, de vorbirea frumoasă, partea cea mai grea a oratoriei ce nu se poate dobândi decât pe cale artistică. Quintilian acordă o atenție aparte vocabularului întrebuițat de către orator dar nu în detrimentul ideilor, căci acestea din urmă *aduc ele însele cele mai potrivite expresii, care strălucesc prin propria lor lumină. Noi însă le căutăm totuși, ca și când ar fi ascunse și s-ar sustrage ochilor noștri. Astfel, niciodată nu ne gândim că cuvintele sunt lângă ideile pe care trebuie să le expunem și le căutăm să le luăm din altă parte, iar după ce le-am găsit, le violentăm* (VIII. Prefață, 21). În opinia autorului o căutare exagerată a limbajului nu face decât să te îndepărteze de ceea ce este simplu și natural. Cuvintele care lasă să se întrevadă că au fost alese cu grijă și care chiar vor să pară plăsmuite și ticluite nu plac, nu plac, nu au credit pentru că întunecă sensul și îl sufocă *așa cum buruiana sufocă semănăturile*. Quintilian denunță obiceiul unor oratori care par a se opri la fiecare pas din discursul lor pentru a găsi cuvântul potrivit. Chiar dacă procedeul l-ar conduce pe orator întotdeauna la cuvântul cel mai

bun, cursul natural al vorbirii își pierde ritmul, afectează imaginația și duce în cele din urmă chiar la pierderea încrederii proprii a oratorului. Soluția pe care o recomandă pedagogul latin este lectura multă și aleasă, doar ea va duce la însușirea unui bagaj important de cuvinte iar exercițiul stăruitor va ajuta încetul cu încetul la formarea unui stil. Un stil elegant înseamnă ceva mai mult decât stilul clar și plăcut. El constă înaintea de toate într-o concepție asupra discursului, în al doilea rând în a exprima bine ceea ce vrei să spui, în al treilea rând în a-i da strălucire – ceea ce constituie în ultimă instanță frumusețea estetică. Una dintre calitățile cele mai importante ale oratorului este de a crea pentru auditor imagini: *să prezinți lucrurile despre care vorbești atât de clar încât să avem impresia că le vedem* – spune Quintilian. *Într-adevăr, cine poate fi atât de lipsit de imaginație încât citind: „A stat pretorul poporului roman, în sandale strălucitoare, în manta de purpură, în tunică lungă până la călcâie, pe țărmul mării rezemat de o curtezană”, să nu-și reprezinte persoanele, locul și ținuta lor, ba chiar și amănunte care nu sunt indicate? Mie îmi face impresie că văd și fața, și ochii, și mângâierile nedemne ale celor doi și chiar aversiunea tăcută și sfiala rușinată a celor care erau de față* (VIII. 3,64-65). De multe ori, redarea mai multor detalii face mai ușoară redarea imaginii scenei pe care dorim să o evocăm. *Fără îndoială, cine spune că o cetate a fost luată cu asalt, cuprinde în această expresie tot ceea ce se întâmplă în astfel de cazuri, dar nu pătrunde în simțire această exprimare care este, în fapt, o vestire scurtă. Dacă, dimpotrivă dezvoltă ceea ce este cuprins în acea singură expresie, în fața noastră vor apărea flăcările ce se revarsă peste case și peste temple, zgomotul acoperișurilor care se năruie, vuietul în care se contopesc strigătele tuturor; vom vedea pe unii fugind în neștire, pe alții îmbrățișându-se pentru ultima oară, plânsul femeilor și al copiilor, precum și bătrânii ce-și blestemă soarta care i-aținut în viață până în ziua aceea; apoi jefuirea obiectelor sacre și profane, soldații care aleargă în toate părțile după pradă și pe cei care o cer înapoi; oameni legați și mânați înaintea de înrobitor; mama care încearcă să-și rețină copilul și, pretutindeni unde este prada mai mare, lupta între învingători. Deși, precum am spus, termenul „cucerire” cuprinde în sine toate acestea, enunțând întregul, spunem mai puțin decât enumerând toate detaliile. Vom reuși să facem sensibilă expunerea dacă vom reda întâmplările verosimile. Putem chiar să imaginăm și să adăugăm tot ce se întâmplă de obicei în asemenea cazuri. Provoacă imaginea vie arătând efectele întâmplării: „Un fior rece îmi scutură toate măduarele și de groază îngheață sângele în mine”. Sau: „Îngrozite, mamele își strângeau copiii la piept”* (VIII. 3, 67-69). Cel mai la îndemână exercițiu pentru a ne dezvolta o imaginație roditoare este nu numai observarea naturii ci și a ceea ce se întâmplă în jurul nostru. Aceasta face ca și atenția noastră să se dezvolte și pe cale de consecință, memoria afectivă.

În **cartea a IX-a** Quintilian prezintă diverse categorii de figuri de stil și se ocupă de ceea ce înseamnă ritmul oratoric. Printre primele figuri ce ne sunt prezentate se află *emfaza*²⁰³ – când un anumit cuvânt lasă să se întrevadă un sens ascuns. Un asemenea gen de utilizare a cuvântului este aflat la Ovidiu, unde Zmyrna²⁰⁴ îi mărturisește doicii dragostea față de propriul ei tată spunând: *Ferice de mama că are astfel de soț!*

Un alt procedeu este cel al cuvintelor cu sens dublu, cum este expresia referitoare la o noră suspectă: *Am luat o soție care a plăcut tatălui meu*; sau cel foarte uzitat la greci, se pare, prin care ideile neplăcute sunt exprimate atenuat. Bunăoară, un general de oști le spune atenienilor *să-și lase orașul în paza zeilor*, fiindcă era dureros să spună *să-l părăsească*. Nu este omisă folosirea proverbelor ori a versurilor, aruncarea vinei asupra adversarului printr-o glumă, prin trezirea de resentimente, măgulirea, iertarea, dezgustul, admonestarea, remarcă întâmplătoare, cererea de scuze sau înrudirea a două lucruri care deși par opuse produc același

²⁰³ **Emfaza** = substantiv feminin care astăzi semnifică exagerare, prețiozitate, îngâmfare, afectare în scris, în vorbire etc. Cuvântul original, *emphasis* însemna *aparență*.

²⁰⁴ Personaj din *Metamorfoze*.

efect (ex: *nu numai acela otrăvește care, administrându-i vreo băutură ia viața cuiva, ci și cel care ia mintea*).

Fin observator și cunoscător al dinamicii fenomenului lingvistic, Quintilian atrage atenția asupra faptului că dacă am compara vorbirea de demult cu cea din timpul său, aproape tot limbajul contemporan ar putea constitui o figură de stil.

Exemplificând cu fragmente din discursurile lui Cicero, Quintilian arată cum atunci când mai multe propoziții încep prin aceleași cuvinte, efectul este mai puternic și mai stăruitor: *Nu te-a cutremurat mulțimea pazei de noapte? Nu te-au cutremurat unitățile de veghe din capitală? Nu groaza poporului, nu, unitatea de simțire a tuturor cetățenilor corecți? Nu, faptul că locul unde se ține senatul e foarte întărit? Nu te-au mișcat deloc înfățișarea și privirile celor prezenți? Același efect se produce și atunci când fraza se termină prin aceleași cuvinte: Cine sunt aceia care au rupt adesea tratatele? Cartaginezii. Cine sunt aceia care au dus războiul cu cea mai mare cruzime? Cartaginezii. Cine sunt aceia care au devastat Italia? Cartaginezii. Cine sunt aceia care cer să li se acorde iertare? Cartaginezii.*

Exemplele așa-numitelor „figuri de cuvinte” continuă într-o înlanțuire ce pare inepuizabilă, într-o gamă extrem de variată. Quintilian însă, sesizează cu luciditate primejdia, capcanele pe care le ascunde o eventuală întrebuințare excesivă a acestor modalități de expresie lingvistică: *Unii oratori, nepreocupându-se de fond și de vigoarea cugetării, se consideră maeștri dacă schilodesc, dându-le aspect de figuri, vorbelor goale de conținut. De aceea nu încetează de a înșira figuri, deși a le îngrămădi fără a ține seama de fond este tot atât de ridicol ca și a căuta o ținută sau un gest unde nu există corp [...] Mobilitatea feței și expresivitatea ochilor au mare rol în acțiune; dar dacă un orator nu ar înceta să-și strâmbe fața în chip artificial și să-și agite mereu fruntea cu ochii, s-ar face de râs (IX. 3, 101).* În general, concluzionează ilustrul pedagog latin, excesiva grijă asupra cuvintelor, asupra efectelor ar face suspectă sinceritatea sentimentelor: *oriunde lăsăm să apară arta, adevărul pare că lipsește – spune el.*

Desigur, veți întâlni vorbitori, chiar oameni de litere care resping orice efort pentru o rafinare a stilului, a limbajului aducând drept contraargument prioritatea naturalului. Numai că nu trebuie să confundăm naturalul cu primitivismul care la urma urmei a precedat orice cultură. Este neîndoielnic că primii oameni nu s-au conformat nici regulilor și evident nici unei rigori oratorice. Nu-și pregăteau auditoriul prin exordii, nu îi lămurau prin expuneri, nu-i convingeau prin argumente și nici nu urmăreau să-i miște trezind sentimente. *Dacă, însă, nu ar fi fost permis să schimbe în mai bine toate acestea, nu ar trebuit să înlocuiască colibele cu case, pieile de animal cu care se acopereau cu veșminte, nici să părăsească munții și pădurile pentru orașe. În definitiv, care artă s-a ivit spontan? Ce nu trebuie înnobilit prin cultură? Pentru ce mâinile noastre retează vița de vie? Pentru ce săpăm via? Pentru ce smulgem spinii din țărini? Totuși, natura produce și buruienile. Pentru ce îmblânzim animalele? Pentru că se nasc neîmblânzite. În realitate, cu adevărat natural este ceea ce natura admite să fie dus la cel mai înalt grad de cultură [...] Prin urmare, pentru ce să ne închipuim că frumusețea anulează forțele, când în realitate nimic nu are destulă forță fără ajutorul artei și când frumusețea însoțește întotdeauna arta? Nu vedem că lancea e mai bine aruncată când e învârtită mai elegant? Arcașul, cu cât are mâna mai sigură, are și ținuta mai frumoasă. Chiar în scrimă și în toate exercițiile fizice există oare apărare sau atac corect dacă mișcările nu se fac după indicațiile maestrului și după anumite ritmuri? De aceea, după părerea mea, armonia reprezintă curelele și, oarecum, mușchii care încordează și înviorază ideile (IX. 4, 4-9).*

Dacă acceptăm că în ritm și în măsura muzicală a sunetelor există o forță oarecum latentă, atunci trebuie să credem și în puterea vorbirii. Deopotrivă este esențial prin ce cuvinte este exprimat înțelesul frazei dar și în ce fel sunt înlanțuite aceste cuvinte și cum se termină fraza. Nu odată întâlnim fraze lipsite de idei importante și șterse ca exprimare pe care

le face plăcute doar modul în care sunt aranjate cuvintele. Quintilian socotește suficientă următoarea observație: *Cu cât o frază va fi mai frumoasă ca sens și ca formă prin schimbarea ordinei cuvintelor, lipsa ei de armonie o face mai diformă, fiindcă însăși strălucirea cuvintelor trădează neglijența cu care au fost dispuse.*

În ciuda diversității formelor de expresie lingvistică, fie că avem de-a face cu o proză bine încheată și orânduită, fie că avem de-a face cu alta mai liberă cum este cea a conversației ori a genului epistolar, nu înseamnă că câtuși de puțin că nu există și în aceste cazuri combinații metrice proprii sau o absență totală a ritmului. De fiecare dată trebui avut grijă ca nivelul stilului să nu scadă, punând după un cuvânt „tare” unul mai „slab” cum ar fi *hoț* după *sacrileg* sau *derbedeu* după *tâlhar*. Ideile trebuie să înainteze crescând în valoare și energie. Din nou, Quintilian se sprijină și în acest caz pe un exemplu luat dintr-un discurs aparținând preferatului său, Cicero: *Tu, zice el, cu gâtul tău, cu plămânii tăi, cu puterea de gladiator a întregului tău trup.*

Cel mai bun judecător al armoniei este urechea. Ea este cea care ar trebui să simtă când avem de-a face cu frază rotundă sau când este neîmplinită. Ea este cea care ar trebuie să se simtă rănită de ceea ce este fragmentar și mângâiată, răsfățată atunci când proza curge ușor. Ea este cea care încuviințează ceea ce este echilibrat și tresare la fraza șchioapă. Ea sancționează abundența și exagerarea. *Iată de ce – spune Quintilian – oamenii cultivați apreciază armonia prin regulile artei, iar cei neinstruiți prin plăcerea ce le-o produce.*

Aranjarea armonioasă a frazei trebuie să fie decentă, plăcută variată. Această alcătuire trebuie să aibă în vedere trei elemente: *ordine, legătură, ritm*. Chiar dacă *grija pentru aranjarea formei* este mare, în prim plan trebuie să avem mereu în vedere *grija pentru idei și pentru exprimarea lor*.

Dacă în cuprinsul cărții a IX-a Quintilian a pus accentul pe diversele categorii de figuri de stil și pe ritmul oratoric, în cuprinsul **cărții a X-a** atenția se îndreaptă asupra vocabularului, a bogăției lui. La urma urmei cum poți dobândi un vocabular bogat? Scriind, citind sau vorbind? Putem oare să ne mulțumim numai cu unul dintre aceste trei genuri de exerciții? În realitate toate trei sunt legate și inseparabile: *Elocința nu va fi niciodată nici temeinică, nici viguroasă, dacă nu-și va dobândi forța din numeroase exerciții în scris; și, lipsită de cârmaci și fără modele oferită de lectură, munca aceasta se va irosi; de asemenea, chiar de am ști ce și cum să expunem, dacă nu ne însușim o elocvență, să zic așa, bine înarmată și gata pentru orice eventualitate, vom fi aidoma avarului care stă pe comori ferecate – ține să precizeze Quintilian chiar din debutul cărții a X-a.*

Este cunoscut faptul că unii învață pe dinafară cuvinte cu aceeași semnificație astfel încât, la o adică, din mai multe să le vină ușor în minte unul și pentru ca să poată folosi un termen sinonim evitând repetarea. O asemenea metodă rămâne una discutabilă dat fiind că până la urmă ea nu reprezintă decât o acumulare confuză de cuvinte. Odată în plus ne lovim de problema discernământului. Cu ajutorul acestuia, citind și ascultând, vom cunoaște nu numai denumirile proprii ale obiectelor, ci și termenul cel mai potrivit pentru fiecare caz. Dar, belșugul și bogăția de exprimare ne-o dă lectura. Ea ne învață să folosim cuvintele nu numai cum ne vin în minte, ci și cum trebuie. Desigur, unele lucruri le prindem mai bine ascultându-le, altele citindu-le. Cel care vorbește ne transmite propria-i energie, ne înflăcărează, căci în vorbirea sa toate sunt vii, se mișcă, iar cei care-l ascultă primesc tot ceea ce este nou. Atunci când citim însă, suntem mai stăpâni pe aprecierea noastră, deoarece atunci când ascultăm, simpatia noastră față de vorbitor ori reacțiile celorlalți ne pot influența. În lectură însă, suntem scutiți de aceste influențe, mai mult decât atât avem posibilitatea de a reveni de mai multe ori asupra unora dintre pasaje.

Quintilian atrage atenția asupra importanței criteriilor de selectare a scrierilor pe care le citim. Evident că nu trebuie citiți decât autorii cei mai buni. Trebuie cercetate cu atenție toate amănuntele, nu numai pe fragmente, apoi cartea trebuie reluată, mai ales dacă este vorba

de discursuri ale căror calități sunt nu de puține ori ascunse intenționat. *Căci adeseori oratorul pregătește, disimulează, întinde curse, iar în partea primă a discursului spune lucruri care îi vor folosi la sfârșit. Astfel, în locul unde sunt puse ne plac mai puțin fiindcă nu știm încă de ce au fost puse acolo; de aceea va trebui să revenim după ce vom cunoaște discursul în întregime* (X. 1, 21). Lectura, studiul unor asemenea discursuri implică studierea împrejurărilor în care acestea au avut loc, a biografiilor autorilor, ș.a.m.d. În privința autorilor pe care Quintilian îi recomandă avem de-a face cu o adevărată istorie a literaturii antice (nu numai de limbă latină) începând cu Homer, Hesiod, Domitius Afer, Demostene, evident Cicero, Aristofan, Eschil, Sofocle, Euripide, Menandru (toți cinci autori de teatru), Tucidide, Xenofon, Eschine, Lysias, Isocrate, continuând cu Ovidius Naso, Horațius, Terențiu ș.a.m.d. Toată această înșiruire spectaculoasă pe care o face Quintilian are scop oferirea de modele, surse de la care se pot acumula nu numai o bogăție de cuvinte, ci și mijloace de expresie și metode de gândire armonioasă. *Căci nu încapă îndoială că arta constă în mare parte din imitare. Într-adevăr, dacă primul și cel mai important lucru a fost și rămâne invențiune, este tot atât de utilă imitarea a ceea ce este bine inventat. Și este o lege generală a vieții să voim să facem și noi ceea ce aprobăm la alții* (X. 2, 1-2). Dar și această imitație are capcanele, primejdiile ei de a căror existență Quintilian este conștient. *Mulți își închipuie că au imitat admirabil maniera unui orator dacă i-au împrumutat din discursuri expresii sau unele ritmuri armonioase. Ei nu se gândesc că și cuvintele mor sau renasc cu timpul. Căci nu altă lege decât uzul și că sunt bune sau rele nu din natură (căci în sine nu sunt decât sunete), ci după cum au fost orânduite sau nu la loc potrivit; că armonia trebuie să fie potrivită cu fondul și că farmecul stă în varietate* (X. 2, 13). Imitarea, așadar, nu trebuie să se reducă doar la acumularea de cuvinte. Trebuie însușită întreaga artă cu care oratorul și-a zugrăvit personajele, scopul, planul discursului. Iar la toate aceste eventuale „împrumuturi” trebuie adăugate calitățile personale ale fiecăruia, pentru a suplini ce lipsește și a înlătura ce este de prisos.

Marele pedagog latin dedică un însemnat număr de pagini ale acestui capitol, scrisului. Prin urmare, trebuie să scriem cât mai mult posibil și cu cea mai mare atenție. *Căci, după cum pământul arat mai adânc fecundează și dezvoltă mai adânc semințele, tot așa progresul care nu este de suprafață răspândește roade mai din plin și mai durabile. Căci fără convingerea necesității unei munci îndârjite, însăși facultatea de a improviza nu va da alt rezultat decât o vorbărie lipsită de conținut și cuvinte care nu ies decât pe buze* (X. 3, 2). Exercițiul scrisului presupune însușirea unui scris bun, nu a unui scris rapid căci – spune Quintilian – nu scriind repede ajungem să scriem bine, ci scriind bine ajungem să scriem repede. Alcătuirea unui plan inițial este absolut obligatorie. De asemenea trebuie să ne notăm ideile ce se ivesc eventual în timpul scrisului, dar în afara ordinii normale, idei potrivite în alte parte. Câteodată ele vin pe neașteptate. Uneori le uităm, alteori silindu-ne să le reținem, ne abat de la aflarea ideilor potrivite momentului respectiv. Ceea ce am scris trebuie lăsat deoparte o vreme. Trebuie să revenim numai după un oarecare interval, ca la o lucrare nouă și făcută de altcineva.

Vechii oratori considerau că cele mai utile exerciții scrise erau traducerile în latinește a operelor grecești. Quintilian e de părere că utilitatea acestui gen de exerciții este dincolo de orice îndoială. Autorii greci abundă în idei și au introdus în elocința lor o infinită artă. Cel care traduce aceste scrieri are libertatea să folosească termenii cei mai buni. Într-adevăr în traducere toți termenii aparțin traducătorului. *În privința figurilor de stil, principalul ornament al discursului, suntem obligați, de asemenea, să înlocuim multe figuri grecești și să le variem, pentru că spiritul limbii latină diferă de cel al limbii grecești* (X. 5, 3). Poezia este considerată și ea un exercițiu potrivit. E util ca uneori să se încerce compunerea unor versuri (fie și după un model în proză) chiar ca prilej de destindere în cadrul studiului arid al textelor oratorice.

Orice discurs trebuie pregătit. După redactarea sa în scris trebuie să fim preocupați de pregătirea acestuia în minte. Există aici un joc, o libertate, o anume flexibilitate între ceea ce a însemnat munca de redactare și improvizația care este supusă întâmplării. Dacă, dintr-o asemenea întâmplare, în timp ce ținem un discurs, ne vine o idee, ni se oferă ceva neprevăzut, nu trebuie să urmărim cu scrupulozitate ceea ce am pregătit mai dinainte. De altfel chiar și în discursurile pregătite în scris inserăm de multe ori idei care se ivesc pe moment. Așadar, învățarea unui discurs trebuie făcută de așa manieră încât încât întâmplarea să nu ne poată trăda, ci să ne poată ajuta. Desigur că aceasta presupune o anume ușurință în a improviza.

Cum oare se poate obține și consolida abilitatea de a improviza? Quintilian nu lasă loc în acest caz nici unei interpretări. *Cel mai bogat rod pe care ni-l pot oferi studiile și, ca să zic așa, cea mai înaltă răsplată a acestei îndelungate trude este facilitatea de a improviza* – spune el. Ca să dobândim un vocabular bogat și excelent vom scrie mult și conștiincios. Prin aceste exerciții ne vom modela stilul încât, chiar când improvizăm, discursul pare la înălțimea unui discurs pregătit. Scrisul mult are ca rezultat și posibilitatea de a vorbi mult. Desigur, este necesară o anume mlădiere sufletească naturală pentru a putea combina, în timp ce vorbim, ideile următoare și pentru ca ideile noastre concepute și formate dinainte, să primească de la noi mereu cuvintele necesare. O anume ordine, o anume eleganță trebuie păstrată în orice situație. *Căci, după părerea mea, a vorbi fără orânduială, fără eleganță, fără abundență, nu înseamnă a vorbi, ci a sporovăi* – spune Quintilian. Tot el este de părere că *cel mai bun sistem de a cultiva abilitatea improvizării constă în a vorbi zilnic în prezența mai multor auditori, mai ales în fața acelorora de-a căror critică și apreciere ținem mai mult seama; căci rareori ne temem de noi înșine. În orice caz, e mai bine să vorbim chiar fără martori, decât să vorbim deloc. Există și o altă metodă, care constă în a medita subiectul în întregime, chiar în tăcere, dar cu condiția să-l pronunțăm mintal* (X. 7, 24-25). Acest exercițiu are avantajul că se poate desfășura în orice timp și în orice loc, când nu suntem ocupați.

Cum s-ar putea împlini toate acestea dacă nu ne-am sluji de memorie? Asupra acesteia, dar și asupra pronunției, gesticulației se va opri Quintilian în **cartea a XI-a**. Unii au socotit că memoria este numai un dar al naturii și atât. O ai sau nu o ai. Memoria însă, poate fi dezvoltată, ca toate celelalte e de părere Quintilian. Toată munca de care s-a vorbit până acum ar în zadar dacă aceste elemente atât de diverse n-ar fi legate între ele prin principiul vital al memoriei. Dar cine stă la originea ei? Se spune că arta memorizării a fost arătată pentru prima oară de Simonide. El scrisese o odă contra cost, pentru un atlet premiat la concursul de pugilat, obicei prin care erau elogiați în epocă învingătorii. O parte din suma care i se cuvenea i-a fost reținută însă, pentru că, după un procedeu de altfel frecvent la poeți, făcuse o digresiune, glorificând pe Castor și Pollux²⁰⁵. Simonide a fost invitat, nu fără ironie, să ceară acestora restul de bani. Tradiția ne spune că aceștia, Castor și Pollux, i-au plătit. În ce fel? Ei bine, dându-se un mare banchet pentru sărbătorirea aceleiași victorii și Simonide fiind și el invitat, a fost chemat afară pentru că, se zice, doi tineri care au venit călare, îl chemau insistent. Simonide, odată ieșit afară, nu i-a mai găsit, dar urmarea a dovedit recunoștința zeilor față de el. Căci abia ieșit afară, sufrageria s-a prăbușit peste oaspeți și i-a mutilat într-un asemenea hal, încât rudele lor, căutându-i pentru a-i înmormânta, nu i-au mai putut identifica nici măcar după un semn. Atunci, se zice că Simonide, amintindu-și ordinea și felul în care erau așezați la masă, le-a redat rudelor corpurile lor.

Memoria nu se poate dezvolta altfel decât prin exercițiu și muncă stăruitoare. A învăța mult pe de rost, a cugeta mult și, dacă se poate zilnic, iată metoda cea mai eficientă. *De altminteri, ce poate o memorie bună din natură și perfecționată prin studiu ne-o arată fie Temistocle, despre care se știe că într-un singur an a vorbit foarte bine limba persană, fie*

²⁰⁵ **Castor și Pollux:** eroi din mitologia greacă și romană, numiți și Dioscuri, fiii gemeni ai lui Jupiter cu Leda. Au luat parte la expediția Argonauților și sunt considerați simbol al prieteniei. Despre Leda se spune că a câștigat simpatia lui Zeus (Jupiter – la romani), astfel încât acesta, pentru a putea fi aproape de ea, se prefăcea în lebedă.

Mitridate, despre care se spune că a cunoscut douăzeci și două de limbi, câte neamuri a avut sub domnia lui; fie Crassus cel Bogat, care, pe când guverna în Asia, a stăpânit așa de bine cinci dialecte grecești, încât în oricare i-a cerut cineva să-i facă dreptate în acel dialect își pronunța sentința; fie Cyrus care, după cum s-a crezut atunci, știa numele tuturor soldaților săi (XI. 2, 50-51).

În rostirea discursului publicul, auditoriul trebuie emoționat. În orice acțiune există două elemente, vocea și gestul, care impresionează unul ochii, celălalt urechile, două simțuri prin care pătrund în suflet toate senzațiile. Modul de a folosi vocea este excepțional de divers, cu o mulțime de nuanțe intermediare. Calitățile vocii se pot dezvolta printr-o bună îngrijire și prin exercițiu. Asemănătoare cu regulile stilului sunt regulile pronunțării. Căci precum stilul trebui să fie corect, clar, strălucit, potrivit subiectului, așa și pronunțarea va fi corectă, adică fără defecte, dacă emisiunea vocii e ușoară, netedă, plăcută, urbană, adică nu accente rustice sau străine. Vocea – spune Quintilian – *nu trebuie să fie voalată, fără inflexiuni, neplăcută, dură, aspră, răgușită, groasă sau pițigăiată, goală, searbădă, slabă, moale, ca de femeie; iar respirația să nu fie scurtă, puțin rezistentă sau greu de reluat (XI. 3, 32).* Iar în altă parte: *Vocea este un intermediar care va transpune în sufletul judecătorilor starea sufletească pe care a primit-o de la noi. Căci vocea arată starea sufletului nostru și se modifică după ea (XI. 3, 62).* Pronunțarea cuvintelor trebuie să fie limpede și articulată, fără să înghițim sau să ometem părți din ele. De cele mai multe ori apăsând prea mult pe primele silabe, sfârșitul cuvântului sau chiar al frazei nu se mai aude.

Pentru o pronunțare corectă prima lege pe care trebuie să o avem în vedere este uniformitatea vocii. *Este strălucită pronunțarea care dă dispune de o voce ușoară, amplă, bogată, flexibilă, solidă, dulce, durabilă, limpede, curată, cu un timbru plăcut (XI. 3, 40).* A doua lege care trebuie avută în vedere este varietatea. Nu avem de-a face câtuși de puțin cu o contradicție, căci arta de a varia dă farmec vorbirii, liniștește urechea și odihnește pe orator. Trebuie evitată monotonia, redarea întregului conținut cu aceeași intensitate a respirației și a tonului.

O atenție aparte trebuie acordată respirației. Aceasta nu trebuie să fie foarte deasă căci întrerupe gândirea. *Să nu o prelungim până ne părăsește complet, căci emite un sunet dezagreabil – când o menținem prea mult – și seamănă cu respirația unui om care a stat multă vreme sub apă; de asemenea o reluăm cu greu și nepotrivit, fiindcă nu respirăm când vrem noi, ci când ne este necesar. De aceea când avem să pronunțăm o perioadă mai lungă trebuie să facem rezerve de respirație, dar repede ca să nu se audă și, mai ales, să nu se observe (XI. 3, 53-54).*

Frumusețea unui discurs rezultă și din gest și din mișcarea corpului. Bunăoară, dacă gesturile și fizionomia noastră ar fi în dezacord cu vorbirea noastră, dacă am spune lucruri triste având o figură veselă, dacă am face o afirmație făcând semne de negație, ne-am pierde cu siguranța autoritatea și credibilitatea. Rolul dominant îl are fizionomia. Prin intermediul ei implorăm, amenințăm, măgulim, ne arătăm tristețea, veselia, prin ea suntem mândri, prin ea umiliți. Atenția oamenilor se îndreaptă spre ea înainte chiar de a deschide noi gura. Datorită fizionomiei ne sunt dragi unii oratori, pentru ea nu ne plac alții.²⁰⁶ Desigur în acest caz cea mai mare importanță o au ochii. Quintilian compune pentru ei rânduri memorabile: *Prin ei mai ales se vede sufletul încât, chiar fără să se miște, lucesc când suntem veseli, se acopăr de ceață când suntem triști. Mai mult, natura le-a dat lacrimi ca să arate starea sufletului; ele sau izbucnesc de durere, sau se scurg de bucurie. Prin mișcare ochii devin hotărâți,*

²⁰⁶ În teatrul antic existau măști cu ajutorul cărora se exprimau sentimentele personajelor. În comedii – în afară de obișnuința de a arăta prin mască deosebiriile dintre sclavi, negustori de femei, paraziți, țărani, soldați, prostituate, servitoare, bătrâni austeri și bătrâni îngăduitori, tineri serioși și tineri stricați, matroane fete – părintele care are rolul principal, fiindcă e când violent, când indulgent, are masca cu o sprânceană ridicată iar cealaltă normală și actorul obișnuiește să arate publicului partea feței care se potrivește cu cele ce spune.

indiferenți, mândri, amenințători, blânzi, aspri – expresii cerute de situație. Dar niciodată nu e permis să fie rigizi și măriți, sau lânzezi și amorțiți, zburdalnici și fără astâmpăr, sau nesiguri și plini de pofte, sau cu privirea piezișă și, ca să zic așa, ahtiați de plăcere, părând că cer sau că promit ceva. Cine își va ține în timpul pledoariei ochii complet sau numai puțin închiși, acela e cu totul lipsit de experiență sau inteligență (XI. 3, 75-77).

Întreaga atitudine a trupului trebuie să fie una măsurată fără excese. Nu este omisă poziția buzelor, a cefei, a umerilor (*rareori trebuie ridicați sau adunați căci scurtează ceafa și dă gestului un aer umil, servil și întrucâtva șiret*) și evident, a mâinilor, fără de care vorbirea ar fi mutilată și fără putere. Quintilian e de părere că *mișcările mâinilor sunt aproape la fel de numeroase ca și cuvintele [...] Mâinile, aș zice, vorbesc ele însele. Cu ele cerem, promitem, chemăm, concediem, amenințăm, implorăm, ne exprimăm groaza, teama; prin ele întrebăm, negăm; prin ele ne manifestăm bucuria, întristarea, îndoiala, mărturisirea, regretul, măsura, cantitatea, numărul, timpul. Oare nu ele ne înflăcărează, nu ele ne domolesc? Nu cu mâinile manifestăm aprobare, admirare, sfială? Pentru a desemna locul și personajele, nu țin ele locul adverbilor și pronomelor? În diversitatea atât de mare a vorbirii tuturor neamurilor și popoarelor, mi se pare că gesturile mâinilor sunt vorbirea comună a tuturor oamenilor (XI. 3, 85-88).*

Nu este lăsată uitării nici îmbrăcămintea. Din acest punct de vedere unui orator nu i se cere ceva cu totul special, dar fiindcă la el îmbrăcămintea are o importanță aparte aflându-se în văzul tuturor, ea trebuie să fie, ca la orice om distins, elegantă. Cu toate acestea un pasaj din ultima carte a tratatului lui Quintilian denunță exageratul estetism exterior dându-ne de înțeles că autorul este un adept al cuviinței mai degrabă austere, de sorginte catoniană²⁰⁷: *Admit, datorită epocii noastre, ca toga să nu fir grosolană; nu o vreau însă de mătase. Mă învoiesc ca părul să fie tăiat, dar nu aranjat în trepte și inele. Și mai adaug că, dacă nu alergi după lux și după capriciile modei, ceea ce este mai cuviincios este totodată și mai frumos (XII. 10, 47-48).*

Atunci când ni se dă cuvântul nu trebuie să începem imediat, ci trebuie să stăm puțin, să ne gândim. Să profităm de un ultim răgaz. *În această zăbovire sunt câteva pauze, cum le numesc actorii, admisibile: de pildă a-ți netezi capul, a-ți privi mâna, a-ți manifesta neliniștea printr-un suspin [...] Ținuta să fie dreaptă, picioarele pe aceeași linie și puțin îndepărtate unul de altul, sau piciorul stâng să fie foarte puțin înaintea. Genunchii să fie dreapți, dar nu încordați. Umerii liberi. Fața gravă, nu tristă, nici mirată, nici apatică. [...] Constituie greșeli a te uita în tavan, a-ți freca fața pentru a-i da o expresie sfidătoare, a o încorda pentru a arăta încredere în sine sau pentru a o face mândră, a încrunta din sprâncene, a-ți da părul înapoi și a-l îndepărta de pe frunte (XI. 3, 160).*

Dar ca și în alte cazuri, deasupra tuturor Quintilian remarcă îndeosebi *păstrarea măsurii*.

În ultima carte a *Artei oratorice*, **cartea a XII-a**, Quintilian configurează personalitatea oratorului la modul ideal. După ce, de pildă, în cartea a X-a pledase pentru o imitare suplă, abilă, personală a marilor modele, în cartea a XII-a marele pedagog se întoarce de fapt la idealul catonian al oratorului, care trebuie *bărbat bun*, priceput să vorbească, *uir bonus dicendi peritus*. În această ultimă carte, Quintilian aduce în discuție în termeni apăsați criteriul moral: *nu poate fi orator decât omul corect* – spune el. Dacă sub aspect tehnic, cultural se revendică aproape în totalitate de la modelul ciceronian acum e momentul unei despărțiri: *În această singurătate mi se pare că văd un singur om, pe M. Tullius; dar, și el, deși s-a avântat în larg cu o corabie atât de mare și atât de prevăzută cu tot ce-i trebuie, strânge totuși pânzele, oprește vâslele, și e mulțumit că poate vorbi în sfârșit numai despre felul în care trebuie să se exprime oratorul desăvârșit. Eu însă îndrăznesc să dau oratorului*

²⁰⁷ De la **Marcus Portius Cato** „Bătrânul” sau „Censorul” (234 – 149 î.Hr.), bărbat roman, celebru prin austeritatea moravurilor sale, consul, orator, jurist, scriitor faimos. Combate aspru luxul, corupția.

desăvârșit îndrumări și în privința caracterului moral și să-i prescriu îndatoririle. Astfel nu am predecesor de urmat și, în același timp, trebuie să merg mai departe decât M. Tullius, când subiectul o va cere (XII. Prefața, 4-5).

De altfel, Quintilian recunoaște din deschiderea primului capitol al ultimei sale cărți sursa conceptuală a tipului de orator la care aderă: modelul conceput de M. Cato, adică un om corect, priceput în arta vorbirii, dar, mai ales *om corect – calitate enunțată de Cato în locul întâi și care, prin însăși firea lucrurilor, e mai importantă și mai mare. Căci, dacă frumosul talent al oratoriei ar ajunge la dispoziția răutății, nimic nu ar fi mai primejdios pentru interesele publice și private decât elocința* (XII. 1, 1-2). Quintilian duce mai departe premisele catoniene spunând că de fapt orator nu poate ajunge decât *omul corect* [...] *Adăugați că mintea însăși nu poate fi înclinată să studieze această artă, cea mai frumoasă, decât liberă de orice viciu. Întâi, pentru că în aceeași inimă nu pot coexista înclinările oneste și cele nedemne și pentru că gândurile cele mai nobile și cele mai imorale nu pot fi atribuția uneia și aceleiași dispoziții sufletești, la fel cum unul și același om nu poate fi și bun și rău* (XII. 1, 4-5).

Ceea ce denunță, aproape cu violență, Quintilian este ipocrizia, prefăcătoria care în cele din urmă, mai devreme sau mai târziu vor ieși la iveală. Și, oricât de mare i-ar fi cuiva ușurința de a vorbi, se clatină și se împiedică, ori de câte ori vorbele îi sunt în dezacord cu gândirea. *Omul rău, în mod necesar vorbește altceva decât ce cugetă. Pe oamenii buni însă niciodată nu îi va părăsi vorbirea cuviincioasă și oricând le vor veni în minte cele mai bune idei (căci ei sunt înțelepți). Stilul lor, chiar de nu ar fi captivant, e totuși în mod firesc destul de împodobit, căci orice cuvânt e cinstit și elocvent* (XII. 1, 30).

Oratorul trebuie să-și formeze, înainte de toate caracterul moral, prin studii și să-și însușească cunoașterea aprofundată a ceea ce este onest și just, fără de care nimeni nu poate fi nici om corect, nici experimentat în arta vorbirii. Cu alte cuvinte Quintilian susține necesitatea învățării, a deprinderii virtuții. În ceea ce privește sintagma ce ne-a urmărit pe parcursul prelegerilor noastre – *conflictul cu filosofia* – Quintilian amintește de tratatul *De oratore* aparținând lui L. Crassus în care acesta afirmă că toate problemele relative la echitate, dreptate, adevăr, bine și contrariile lor cad în atribuțiile oratorului, și că filosofii, când recurg la elocvență pentru a le apăra, se folosesc de armele retoricii, nu de armele lor. Dar tot el recunoaște că de acum încolo aceste idei trebuie luate din filozofie. Acesta este și motivul pentru care Cicero în mai multe tratate și epistole spune că iscusința de a vorbi izvorăște din adâncurile înțelepciunii, și că, de aceea, un timp anumit aceiași oameni au propovăduit și morala și oratoria.

Succesul retoricii în faza finală a antichității are ca urmare și o *literaturizare* a filosofiei, ca și a științei. Cercetarea originală aproape că încetează; a ști înseamnă acum să poți reproduce spusele înaintașilor și, cel mult, să le comentezi cu lux de erudiție. Chiar opere filosofice de mare rezonanță, de pildă, dialogurile lui Platon, datorează popularitatea de care se bucură nu atât ideilor, cât mai ales, expresiei lor artistice. În vremea lui Pliniu cel Tânăr bunăoară, una dintre plăcerile cele mai rafinate ale intelectualilor era audierea declamației lor dramatizate. Lui Seneca filosoful nu-i scapă această semnificativă mutație. În *Epistula 108*, el notează: *quae philosophia fuit, facta filologia est*.

Cu toate acestea succesul retoricii în această perioadă nu înseamnă neapărat și un progres al ei. Dimpotrivă caracterul ei de disciplină filosofică se pierde complet. Elemente care aparțineau prin tradiție gramaticii, ca de pildă figurile sau tropii, sunt trecute pe seama retoricii așa cum am văzut din timpul lui Quintilian, iar preocupări care ar fi trebuit să-i aparțină, sunt trecute pe seama gramaticii.

Făcând un bilanț al serviciilor pe care retorica le-a adus culturii antice am putea trage niște concluzii nu din cele mai încurajatoare. Creând o *ars bene dicendi*, am putea spune că

retorica prin tehnicismul ei a distrus oratori care, fără ea, ar fi putut atinge culmile cele mai înalte ale elocvenței; a sclerozat gândirea, a dezvoltat gustul pentru expresiile artificiale ș.a.m.d. O veche vorbă înțeleaptă ne aduce aminte însă că podgoreanului trebuie să-i imputăm doar vinul prost și nicidecum alcoolismul.

Există tendința de a înțelege conflictul dintre filozofie și retorică mai mult ca o rivalitate între filosofi și retori iscată din dorința fiecărei tabere de a avea monopolul educației. Se uită însă că disciplinele, ca și conceptele, se nasc cu o sferă largă, pe care doar specializarea continuă o restrânge, fixându-le ceea ce se chiamă domeniul propriu de cercetare. Se cuvine să ne reamintim că retorica a avut cea mai largă sferă de preocupări, fiind în egală măsură teorie a cunoașterii, teorie a comunicării, chiar și organizatoare a unui ideal formativ. În procesul de specializare continuă, caracterizat de autonomizarea unora dintre preocupările ei și de apariția unor discipline noi, retorica n-a mai avut un loc bine definit. I s-a întâmplat, la scară mult mai mare, ceea ce i se va întâmpla psihologiei, pe care filosofii n-o mai acceptă ca intrând în competența lor, dar nici medicii, cărora le este oferită, n-o acceptă cu prea mare bucurie. Privind lucrurile și din acest punct de vedere, credem că la o eventuală întrebare: *cine a făcut mai mult rău retoricii?* Nu greșim dacă răspundem arătând cu degetul înspre retorii de mediocri și nu spre filosofi. Deocamdată însă, odată cu venirea în lume a lui Iisus Hristos, un alt conflict al retoricii se arată la orizont: conflictul cu teologia.